يا من هو متوحد لا اله الا هو توكلت على الله وحسبي الله ونعم الوكيل وافوض امري الى الله رضينا بقضاء الله
يا رحيم يا رحمان يا معطي السائلين يا قاضي الحاجات يا مفتح الابواب يا حنان يا منان

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

المقالة الاولى فى الالهيات فصل فى ابتداء طلب موضوع الفلسفة الاولى لتتبين

انيته فى العلوم واذ قد وفقنا الله ولى الرحمة والتوفيق فاوردنا ما وجب ايراده
من معانى العلوم المنطقية والطبيعية والرياضية فبالحرى ان نشرع فى تعريف المعانى
الحكمية فنبتدئ مستعينا بالله فنقول ان العلوم الفلسفية كما قد اشير اليه فى مواضع
اخرى من الكتب تنقسم الى النظرية والى العملية وقد اشير الى الفرق بينهما وذكر ان النظرية
هى التى نطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العقل بالفعل وذلك
بحصول العلم التصورى والتصديقى بامور ليست هى هى بانها اعمالنا واحوالنا
فيكون الغاية فيها حصول راى واعتقاد ليس رايا واعتقادا فى كيفية عمل
او كيفية مبدأ عمل من حيث هو مبدأ عمل وان العملية هى التى نطلب فيها اولا
استكمال القوة النظرية بحصول العلم التصورى والتصديقى بامور هى هى بانها اعمالنا
فيحصل منها ثانيا استكمال القوة العملية بالاخلاق وذكر ان النظرية منحصرة
فى اقسام الطبيعية والتعليمية والالهية وان الطبيعية موضوعها الاجسام

الاجسام من جهة ما هى متحركة وساكنة وبحثها عن العوارض التى تعرض لها بالذات من هذه
الجهة وان التعليمية موضوعها اما ما هو كم مجرد عن المادة بالذات واما ما هو ذو كم والمبحوث
عنه فيها احوال تعرض للكم بما هو كم ولا يوخذ فى حدودها نوع مادة ولا قوة حركة
وان الالهية تبحث عن الامور المفارقة للمادة بالقوام والحد وقد سمعت ايضا
ان الالهى هو الذى يبحث فيه عن الاسباب الاولى للوجود الطبيعى والتعليمى وما يتعلق
بهما وعن مسبب الاسباب ومبدأ المبادى وهو الاله تعالى جده فهذا هو قدر ما يكون قد وقف
عليه فيما سلف لك من الكتب ولم يتبين لك من ذلك ان الموضوع للعلم الالهى ما هو بالحقيقة
الا اشارة جرت فى كتاب البرهان من المنطق ان تذكرتها وذلك انه فى سائر العلوم قد
كان يكون لك شىء هو الموضوع واشياء هى المطلوبة ومبادى مسلمة منها تولف البراهين والان
فلست تتحقق حق التحقيق ما الموضوع لهذا العلم وهل هو ذات العلة الاولى حتى يكون المراد
معرفة صفاته وافعاله او معنى آخر وايضا فقد كنت تسمع ان ههنا فلسفة بالحقيقة
وفلسفة اولى وانها تفيد تصحيح مبادى سائر العلوم وانها هى الحكمة بالحقيقة
وقد كنت تسمع تارة ان الحكمة هى افضل علم بافضل معلوم واخرى ان الحكمة
هى المعرفة التى هى اصح معرفة واتقنها واخرى انها العلم بالاسباب الاولى للكل وكنت
لا تعرف ما هذه الفلسفة الاولى وما هذه الحكمة وهل الحدود والصفات الثلث لصناعة
واحدة او لصناعات مختلفة كل واحدة منها تسمى حكمة فنحن نبين لك الآن ان هذا العلم
الذى نحن بسبيله هو الفلسفة الاولى وانه الحكمة المطلقة وان الصفات الثلث التى
رسم بها الحكمة هى صفات صناعة واحدة فهى هذه الصناعة وقد علم ان لكل
علم موضوعا يخصه فلنبحث الآن عن الموضوع لهذا العلم ما هو ولننظر هل

الموضوع لهذا العلم هو انية الله تعالى او ليس ذلك بل هو شيء من مطالب هذا العلم فنقول
انه لا يجوز ان يكون ذلك هو الموضوع وذلك لان موضوع كل علم هو امر مسلم الوجود
في ذلك العلم وانما يبحث عن احواله وقد علم هذا في مواضع اخرى ووجود الاله تعالى
لا يجوز ان يكون مسلما في هذا العلم كالموضوع بل هو مطلوب فيه وذلك لانه ان لم يكن
كذلك لم يخل اما ان يكون مسلما في هذا العلم ومطلوبا في علم آخر واما ان يكون مسلما في هذا العلم
وغير مطلوب في علم آخر وكلا الوجهين باطلان وذلك لانه لا يجوز ان يكون مطلوبا في
علم آخر لان العلوم الاخرى اما ان يكون خلقية واما سياسية واما طبيعية واما رياضية
واما منطقية وليس في العلوم الحكمية علم خارج عن هذه القسمة وليس في شيء منها يبحث عن
اثبات الاله تعالى جده ولا يجوز ان يكون ذلك وانت تعرف هذا بادنى تامل للاصول المكررة
عليك ولا يجوز ايضا ان يكون غير مطلوب في علم آخر لانه يكون حينئذ غير مطلوب في علم البتة فيكون
اما بينا بنفسه واما مأيوسا عن بيانه بالنظر وليس بينا بنفسه ولا مأيوسا عن بيانه فان عليه دليلا
ثم المأيوس عن بيانه كيف يصح تسليم وجوده فبقي ان البحث عنه انما هو في هذا
العلم ويكون البحث عنه على وجهين احدهما البحث عنه من جهة وجوده والآخر من
جهة صفاته واذا كان البحث عن جهة وجوده في هذا العلم لم يجز ان يكون موضوع
هذا العلم فانه ليس على علم من العلوم اثبات موضوعه وسنبين لك عن قريب ايضا ان
البحث عن وجوده لا يجوز ان يكون الا في هذا العلم اذ قد تبين لك من حال هذا العلم
انه يبحث عن المفارقات للمادة اصلا وقد لاح لك في الطبيعيات ان الاله غير
جسم ولا قوة في جسم بل هو واحد بري عن المادة وعن مخالطة الحركة من كل
جهة فيجب ان يكون البحث عنه لهذا العلم والذي لاح لك من ذلك في الطبيعيات

في الطبيعيات كان غريبا من الطبيعيات ومستعملا فيها منه ما ليس منها الا انه اريد بذلك ان يعجل
للانسان الوقوف على معرفة انية المبدأ الاول فيتمكن منه الرغبة في اقتباس
العلوم والانسياق الى المقام الذي هناك ليتوصل الى معرفته بالحقيقة ولما لم
يكن بد من ان يكون لهذا العلم موضوع وتبين لك ان الذي يظن انه موضوعه
ليس بموضوعه فلننظر هل موضوعه الاسباب القصوى للموجودات كلها اربعتها لا
واحد منها الذي لم يمكن القول به فان هذا ايضا قد يظنه قوم لكن النظر في الاسباب
كلها ايضا لا يخلو اما ان ينظر فيها بما هي موجودة او بما هي اسباب مطلقة او بما هي كل واحد
من الاربعة على النحو الذي يخصه اعني ان يكون النظر فيها من جهة ان هذا فاعل وذلك قابل
وذلك شيء آخر او من جهة ما هي الجملة التي تجتمع منها فنقول لا يجوز ان يكون النظر
فيها بما هي اسباب مطلقة حتى يكون الغرض في هذا العلم
هو النظر في الامور التي تعرض للاسباب بما هي اسباب مطلقة ويظهر هذا من وجوه احدها
من جهة ان هذا العلم يبحث عن معان ليست هي من الاعراض الخاصة بالاسباب بما هي
اسباب مثل الكلي والجزئي والقوة والفعل والامكان والوجوب وغير ذلك ثم من البين
الواضح ان هذه الامور في انفسها بحيث يجب ان يبحث عنها ثم ليست من الاعراض الخاصة
بالامور الطبيعية والامور التعليمية ولا هي ايضا واقعة في الاعراض الخاصة
بالعلوم العملية فيبقى ان يكون البحث عنها للعلم الباقي من الاقسام وهو هذا العلم
وايضا فان العلم بالاسباب المطلقة حاصل بعد العلم باثبات الاسباب للامور ذوات
الاسباب فانا ما لم نثبت وجود الاسباب للمسببات من الامور باثبات ان لوجودها
تعلقا بما يتقدمها في الوجود لم يلزم عند العقل وجود السبب المطلق وان ههنا

مقدمة انا علمنا ان العلل الفاعلة من الشي كثيرة فهو مستند لا طبيعة ذلك الشي واما باختياره والامور التي كان نادرا ام لم يكن له حكم بين باستنادها اليها الجواز ان يكون بالقسر [illegible]

سبباً لما، وأما الحس فلا يؤدي إلا إلى الموافاة، وليس إذا توافى شيئان وجب أن يكون أحدهما سبب الآخر

والإقناع الذي يقع للنفس لكثرة ما يورده الحس والتجربة فغير متأكد على ما علمت إلا بمعرفة

أن الأمور التي هي موجودة في الأكثر هي طبيعية أو اختيارية، وهذا في الحقيقة مستند

إلى إثبات العلل والإقرار بوجود العلل والأسباب، وهذا ليس بيّناً أوّلياً بل هو

مشهور، وقد علمت الفرق بينهما، وليس إذا كان قريباً عند العقل من البيّن بنفسه أن

للحوادث مبدأً ما، يجب أن يكون بيّناً بنفسه، مثل كثير من الأمور الهندسية المبرهن عليها

في كتاب أقليدس، ثم البيان البرهاني لذلك ليس في العلوم الأخرى، فإذن يجب أن يكون

في هذا العلم، فكيف يمكن أن يكون الموضوع للعلم المبحوث عن أحواله في المطالب المطلوب

الوجود فيه؟ إذا كان كذلك فبيّن أيضاً أنه ليس البحث عنها من جهة الوجود الذي

يخص كل واحد منها، لأن ذلك مطلوب في هذا العلم، ولا أيضاً من جهة ما هي جملة وكل

ولست أقول جملي وكلي، فإن النظر في أجزاء الجملة أقدم من النظر في الجملة

وإن لم يكن كذلك في جزئيات الكلي باعتبار قد علمته، فيجب أن يكون النظر في الأجزاء

أيضاً في هذا العلم، فيكون هي أولى بأن يكون موضوعه، أو يكون في علم آخر، وليس علم آخر يتضمن

الكلام في الأسباب القصوى غير هذا العلم، وأما إن كان النظر في الأسباب من جهة ما هي موجودة

وما يلحقها من تلك الجهة، فيجب أن يكون الموضوع الأول هو الموجود بما هو موجود

وقد بان أيضاً بطلان هذا الظن وهو أن هذا العلم موضوعه الأسباب القصوى، بل يجب أن

يعلم أن هذا كماله ومطلوبه.

فصل في تحصيل موضوع هذا العلم. فيجب أن يدل على

الموضوع الذي لهذا العلم لا محالة حتى يتبين لنا الغرض الذي في هذا العلم، فنقول

إن العلم الطبيعي قد كان موضوعه الجسم، ولم يكن من جهة ما هو موجود، ولا من جهة ما هو جوهر

والكون

جوهر ولا من جهة ما هو مؤلف من مبدأيه أعني الهيولى والصورة، ولكن من جهة ما هو موضوع للحركة

والعلوم التي تحت العلم الطبيعي أبعد من ذلك، وكذلك الخلقيات. وأما العلم الرياضي فقد كان موضوعه

إما مقداراً مجرداً في الذهن عن المادة، وإما مقداراً مأخوذاً في الذهن مع مادة، وإما

(موضوع للهندسة — موضوع علم الهيئة)

عدداً مجرداً عن المادة، وإما عدداً في مادة، ولم يكن أيضاً ذلك البحث متجهاً إلى إثبات

(موضوع علم الحساب — موضوع الموسيقى)

أنه مقدار مجرد أو في مادة، أو عدد مجرد أو في مادة، بل كان من جهة الأحوال التي تعرض

له بعد وضعه كذلك، والعلوم التي تحت الرياضيات أولى بأن لا يكون نظرها إلا في العوارض

التي تلحق أوضاعاً أخص من هذه الأوضاع. والعلم المنطقي كما علمت فقد كان موضوعه

المعاني المعقولة الثانية التي تستند إلى المعاني المعقولة الأولى من جهة كيفية ما يتوصل

بها من معلوم إلى مجهول، لا من جهة ما هي معقولة ولها الوجود العقلي الذي لا يتعلق

(بما يقع الى صلته في الذهن)

بمادة أصلاً أو يتعلق بمادة غير جسمانية، ولم يكن غير هذه العلوم علوم أخرى

ثم البحث عن حال الجوهر بما هو موجود وجوهر، وعن الجسم بما هو جوهر، وعن المقدار

والعدد بما هما موجودان وكيف وجودهما، وعن الأمور الصورية التي ليست

(الصور الكاملة في النفس)

في مادة، أو هي في مادة غير مادة الأجسام، وأنها كيف تكون وأي نحو من الوجود يخصها

فمما يجب أن يجرد له بحث، وليس يجوز أن يكون من جملة العلم بالمحسوسات، ولا من جملة العلم

(اي العلم الطبيعي)

بما وجوده في المحسوسات، لكن التوهم والتحديد يجرده عن المحسوسات، فهو إذن

(اي الرياضي)

من جملة العلم بما وجوده مباين. أما الجوهر فبيّن أن وجوده بما هو جوهر فقط

غير متعلق بالمادة، وإلا لما كان الجوهر إلا محسوساً. وأما العدد فقد يقع على المحسوسات

وغير المحسوسات، فهو بما هو عدد غير متعلق بالمحسوسات. وأما المقدار فلفظه

اسم مشترك، فمنه ما قد يقال له مقدار ويعني به البعد المقوم للجسم الطبيعي

(اي الصورة الجسمية)

كلها كانت العلوم [illegible] علم او كان قد يكون موضوعه احص من [illegible] العلم الاعم

الامور التي [illegible] بل المادة [illegible]

الامور التي كانت لها حصول بالفعل [illegible]

لا يتعلق بمادة في العقل او الوهم ان يجرد [illegible] المادة

ومنها ما يقال له مقدار ويعني به كمية متصلة يقال على الخط والسطح والجسم المحدود وقد عرفت الفرق
بينها وليس ولا واحد منها مفارقا للمادة ولكن المقدار بالمعنى الاول وان كان لا يفارق
المادة فانه ليس مبدأ الوجود الاجسام الطبيعية فاذا كان مبدأ الوجود لم يجز ان يكون
متعلق القوام بها بمعنى انه يستفيد القوام من المحسوسات بل المحسوسات تستفيد
منه القوام فهو اذن متقدم بالذات على المحسوسات وليس الشكل كذلك فان الشكل
عارض لازم للمادة بعد تجوهرها جسما متناهيا وجعلها سطحا متناهيا فان الحد
يعني بها نهايات الابعاد التي تلحق المقدار من جهة استكمال المادة به ويلزمه من بعد
فاذا كان كذلك لم يكن الشكل موجودا الا في المادة ولا علة اولية لخروج المادة
الى الفعل واما المقدار بالمعنى الآخر فان فيه نظرا من جهة وجوده ونظرا من
جهة عوارضه واما النظر في ان وجوده اي انحاء الوجود هو من اي اقسام
الوجود فليس هو يحتاج فيه الى معنى يتعلق بالمادة فاما موضوع المنطق من جهة
ذاته فظاهر انه خارج عن المحسوسات فتبين ان هذه كلها تقع في العلم الذي
يتعاطى ما لا يتعلق قوامه بالمحسوسات ولا يجوز ان يوضع لها موضوع مشترك يكون
هي كلها حالاته وعوارضه الا الموجود فان بعضها جواهر وبعضها كميات
وبعضها مقولات اخرى وليس يمكن ان يعمها معنى محقق الا حقيقة معنى الموجود
ولكن قد يوجد ايضا امور يجب ان تتحدد وتتحقق في النفس وهي مشتركة في العلوم
وليس ولا واحد من العلوم يتولى الكلام فيها مثل الواحد بما هو واحد والكثير
بما هو كثير والموافق والمخالف والضد وغير ذلك فبعضها يستعملها استعمالا
فقط وبعضها انما يأخذ حدودها ولا يتكلم في نحو وجودها وليست عوارض

عوارض خاصة لشيء من موضوعات هذه العلوم الجزئية وليست من الامور التي يكون وجودها
الا وجود الصفات للذوات ولا ايضا هي من الصفات التي تكون لكل شيء فتكون كل
واحد منها مشتركا لكل شيء ولا يجوز ان يختص ايضا بمقولة ولا يمكن ان يكون من عوارض
شيء الا الموجود بما هو موجود فظهر لك من هذه الجملة ان الموجود بما هو موجود
امر مشترك لجميع هذه فانه يجب ان يجعل الموضوع لهذه الصناعة لما قلنا ولانه
غني عن تعلم ماهيته واثباته حتى يحتاج الى ان يتكفل علم غير هذا العلم بايضاح الحال
فيه لاستحالة ان يكون اثبات الموضوع وتحقيق ماهيته في العلم الذي هو موضوعه
بل تسليم انيته وماهيته فقط فالموضوع الاول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود
ومطالبه الامور التي تلحقه بما هو موجود من غير شرط وبعض هذه الامور له كالانواع كالجوهر
والكم والكيف فانه ليس يحتاج الموجود في ان ينقسم اليها الى انقسام قبلها حاجة الجوهر
الى انقسام حتى يلزم الانقسام الى الانسان وغير الانسان وبعض هذه له كا
لعوارض الخاصة مثل الواحد والكثير والقوة والفعل والكلي والجزئي والممكن
والواجب فانه ليس يحتاج الموجود في قبول هذه الاعراض والاستعداد لها الى ان
يتخصص طبيعيا او تعليميا او خلقيا او غير ذلك ولقائل ان يقول انه اذا جعل
الموجود هو الموضوع لهذا العلم لم يجز ان يكون اثبات مبادي الموجودات فيه لان
البحث في كل علم هو عن لواحق موضوعه لا عن مباديه فالجواب عن هذا ان النظر
في المبادي ايضا هو بحث عن عوارض هذا الموضوع لان الموجود كونه مبدأ غير
مقوم له ولا ممتنع فيه بل هو بالقياس الى طبيعة الموجود امر عارض له ومن
العوارض الخاصة به لانه ليس شيء اعم من الموجود فيلحق غيره لحوقا اوليا ولا

مبدأ

لنفسه يحتاج الموجود لا ان يصير طبيعياً او تعليمياً او شيئاً آخر حتى يعرض له ان يكون
ثم المبدأ ليس مبدأ للموجود كله ولو كان مبدأ للموجود كله لكان مبدأ لنفسه بل الموجود
كله لا مبدأ له انّ المبدأ مبدأ الموجود المعلول فالمبدأ مبدأ لبعض الموجود
فلا يكون هذا العلم يبحث عن مبادي الموجود مطلقاً بل انما يبحث عن مبادي بعض
ما فيه كما ان العلوم الجزئية في نهايات وان كانت لا تبرهن وجود مبادئها المشتركة
اذ لها مبادئ مشتركة فيها جميع ما يتحوه كل واحد منها فانما يبرهن على وجود ما هو
مبدأ لما بعده من الامور التي فيه ويلزم هذا العلم ان ينقسم ضرورة الى اجزاء منها ما
يبحث عن الاسباب القصوى فانها الاسباب لكل موجود معلول من جهة وجوده ويبحث
عن السبب الاول الذي يفيض عنه كل موجود معلول لا بما هو موجود متحرك فقط
او متكمم فقط ومنها ما يبحث عن العوارض للموجود ومنها ما يبحث عن مبادي
العلوم الجزئية لان مبادي كل علم اخص هي مسائل في العلم الاعم مثل مبادي
الطب في الطبيعي والمساحة في الهندسة فتعرض في هذا العلم ان يتضح فيه مبادي
العلوم الجزئية التي يبحث عن احوال جزئيات الموجود فهذا العلم يبحث عن
احوال الموجود والامور التي هي له كالاقسام والانواع حتى يبلغ الى
تخصيص يحدث معه موضوع العلم الطبيعي فيسلمه اليه وتخصيص يحدث معه
موضوع الرياضي فيسلمه اليه وكذلك في غير ذلك وما قبل ذلك التخصيص وكالمبدأ له فيبحث
عنه ويقرر حاله فيكون اذن مسائل هذا العلم بعضها اسباب الموجود المعلول
بما هو موجود معلول وبعضها في عوارض الموجود وبعضها في مبادي
العلوم الجزئية فهذا هو العلم المطلوب في هذه الصناعة وهو الفلسفة الاولى لانه

وأما المبدأ للموجود المعلول [illegible]

والوحدة

العلم باول الامور في الوجود وهو العلة الاولى واول الامور في العموم وهو الوجود
وهو ايضاً الحكمة التي هي افضل علم بافضل معلوم فانها افضل علم اي اليقين بافضل
معلوم اي بالله تعالى وبالاسباب من بعده وهو ايضاً معرفة الاسباب القصوى للكل وهو
ايضاً المعرفة بالله تعالى وله حد العلم الالهي الذي هو انه علم بالامور المفارقة للمادة
في الحد والوجود اذ الوجود بما هو وجود ومباديه وعوارضه ليس شيء منها الا
ويتقدم الا متقدم الوجود على المادة وغير متعلق الوجود بوجودها وان بحث
في هذا العلم عما لا يتقدم المادة فانما يبحث فيه عن معنى ذلك المعنى غير محتاج الوجود
الى المادة بل الامور المبحوث عنها فيه هي اقسام اربعة فبعضها امور [illegible] بريئة
عن المادة وعلائق المادة اصلاً وبعضها يخالط المادة ولكن مخالطة السبب
المقوم المتقدم وليست المادة بمقومة له وبعضها قد يوجد في المادة وقد يوجد لا في
المادة مثل العلية والوحدة فيكون التي لها بالشركة بما هي هي ان لا يكون مفتقرة
التحقق الى وجودها المادة ويشترك هذه الجملة ايضاً في انها غير مادية الوجود
اي غير مستفادة الوجود من المادة وبعضها امور مادية كالحركة والسكون ولكن
ليس المبحوث عنه في هذا العلم حالاً لها في المادة بل نحو الوجود الذي لها فاذا اخذ
هذا القسم مع الاقسام الاخر اشتركت في ان نحو البحث عنها هو من جهة معنى
غير قائم الوجود بالمادة وكما ان العلوم الرياضية قد كان يوضع فيها ما هو
متحدد بالمادة لكن نحو النظر والبحث عنه كان من جهة معنى غير متحدد بالمادة
وكان لا يخرجه تعلق ما يبحث عنه بالمادة عن ان يكون البحث رياضياً كذلك الحال
هنا فقد ظهر ولاح ان الغرض في هذا العلم اي شيء هو وهذا العلم يشارك الجدل

مشاركتهما

والسوفسطائية من وجه ويخالفهما من وجه ويخالف كل واحد منهما من وجه اما
فلان ما يبحث عنه في هذا العلم لا يتكلم فيه صاحب علم جزئي ويتكلم فيه الجدلي والسوفسطائي
واما المخالفة فلان الفيلسوف الاول من حيث هو فيلسوف اول لا يتكلم في مسائل
العلوم الجزئية وذانك يتكلمان واما مخالفته للجدل خاصة فبالقوة لان الكلام
الجدلي يفيد الظن لا اليقين كما علمت في صناعة المنطق واما مخالفته للسوفسطائية
فبالارادة وذلك لان هذا يريد الحق نفسه وذلك يريد ان يظن به انه حكيم
يقول الحق وان لم يكن حكيما **فصل** في منفعة هذا العلم ومرتبته واسمه
واما منفعة هذا العلم فيجب ان يكون قد وقفت في العلوم التي قبل هذا على ان
الفرق بين النافع وبين الخير ما هو وان الفرق بين الضار وبين الشر
ما هو وان النافع هو السبب الموصل بذاته الى الخير والمنفعة هي المعنى
الذي يوصل به من الشر الى الخير واذا تقرر هذا فقد علمت ان العلوم
كلها تشترك في منفعة واحدة وهي تحصيل كمال النفس الانسانية بالفعل
مهيئة اياها للسعادة الاخروية ولكنا اذا فتشنا في رؤوس الكتب عن منفعة
العلوم لم يكن القصد متجها الى هذا المعنى بل الى معونة بعضها في بعض حتى يكون
منفعة علم ما هو معنى يتوصل منه الى تحقيق علم آخر غيره واذا كانت المنفعة بهذا
المعنى فقد يقال قولا مطلقا وقد يقال قولا مخصصا فاما المطلق فهو ان يكون
النافع موصلا الى تحقيق علم آخر كيف كان واما المخصص فان يكون النافع
موصلا الى ما هو اجل منه وهو كالغاية له اذ هو لاجله بغير انعكاس فاذا
اخذنا المنفعة بالمعنى المطلق كان لهذا العلم منفعة واذا اخذنا المنفعة

المخصص فهو

ينتفع العلوم

المنفعة بالمعنى الاخص كان هذا العلم اجل من ان ينتفع في علم غيره بل سائر
فيه لكنا اذا قسمنا المنفعة المطلقة الى اقسامها كانت ثلثة اقسام قسم يكون
الموصل منه موصلا الى معنى اجل منه وقسم يكون الموصل منه موصلا الى
معنى مساو له وقسم يكون الموصل منه موصلا الى معنى دونه وهو ان يفيد فيه كمالا
دون ذاته وهذا اذا طلب له اسم خاص كان الاولى به الافاضة والافادة
والعناية والرياسة او شيء مما يشبه هذا اذا استقريت الالفاظ الصالحة
في هذا الباب عبر عليه المنفعة المخصوصة قريبة من الخدمة واما الافادة التي
تحصل من الاشرف في الاخس فليس تشبه الخدمة وانت تعلم ان الخادم
ينفع المخدوم والمخدوم ليس ينفع الخادم اعني ان المنفعة اذا اخذت
مطلقة ويكون نوعا كل منفعة ووجهها الخاص نوعا آخر فمنفعة هذا العلم التي
بينا وجهها هي افادة اليقين بمبادي العلوم الجزئية والتحقيق لماهية
الامور المشتركة فيها وان لم يكن مبادي فهذا اذن منفعة الرئيس
للمرؤوس والمخدوم للخادم اذ نسبة هذا العلم الى العلوم الجزئية نسبة الشيء الذي هو
المقصود معرفته في هذا العلم الى الاشياء المقصودة معرفتها في تلك العلوم فكما ان
ذلك مبدأ لوجود تلك فكذلك العلم به مبدأ لتحقيق العلم بتلك واما مرتبة هذا العلم
فهو ان يتعلم بعد العلوم الطبيعية والرياضية واما الطبيعية فلان كثيرا
من الامور المتسلمة في العلم الطبيعي مثل الكون والفساد والتغير والمكان والزمان
وتعلق كل متحرك بمحرك وانتهاء المتحركات الى المحرك الاول وغير ذلك واما الرياضية
فلان الغرض الاقصى في هذا العلم هو معرفة تدبير الباري تعالى ومعرفة الملائكة

المخصصة فهو

العلم الالهي

الروحانية وطبقاتها ومعرفة النظام في ترتيب الافلاك فليس يمكن ان يتوصل اليه
الا بعلم الهيئة وعلم الهيئة لا يتوصل اليه الا بعلم الحساب والهندسة واما
الموسيقى وجزئيات الرياضيات والخلقيات والسياسية فهي نوافع
غير ضرورية في هذا العلم الا ان لسائل ان يسأل فيقول انه اذا كانت المبادي
في العلم الطبيعي والتعاليم انما تبرهن في هذا العلم وكانت مسائل العلمين
تبرهن بالمبادي وكانت مسائل ذينك العلمين تصير مبادي لهذا العلم
كان ذلك بيانا دوريا ويصير آخر الامر بيانا للشيء من نفسه والذي يجب
ان يقال في حل هذه الشبهة هو ما قد قيل وشرح في كتاب البرهان وانما
نورد منه مقدار الكفاية في هذا الموضع فنقول ان المبدأ للعلم ليس
انما يكون مبدأ لان جميع المسائل يستند في براهينها اليه بفعل او قوة بل
ربما كان المبدأ ماخوذا في براهين بعض هذه المسائل ثم قد يجوز ان
يكون في العلوم مسائل براهينها لا يستعمل وضعا البتة بل انما يستعمل
المقدمات التي لا براهين عليها على انه انما يكون مبدأ العلم مبدأ بالحقيقة
اذا كان يفيد اخذه اليقين المكتسب من العلة واما اذا كان ليس يفيد العلة
فانما يقال له مبدأ العلم على نحو آخر وبالحري ان يقال له مبدأ على حسب ما يقال
للحس مبدأ من جهة ان الحس بما هو حس يفيد الوجود فقط فقد ارتفع
اذن الشك فان المبدأ الطبيعي يجوز ان يكون بينا بنفسه ويجوز ان يكون
بيانه في الفلسفة الاولى بما ليس يتبين به فيما بعد ولكن انما يتبين به
فيها مسائل اخرى حتى يكون ما هو مقدمة في العلم الاعلى لانتاج ذلك

ذلك المبدأ لا يتعرض له في انتاج ذلك المبدأ بل لمقدمة اخرى وقد يجوز ان يكون العلم
الطبيعي او الرياضي افادنا برهان ان ولم يفدنا فيه برهان لم ثم يفيدنا هذا العلم
فيه برهان لم وخصوصا في العلل الغائية البعيدة فقد اتضح انه اما ان يكون ما هو مبدأ
بوجه ما لهذا العلم من المسائل في العلوم الطبيعية ليس بيانه من مبادي بينة في هذا
العلم بل من مبادي بينة بنفسها واما ان يكون بيانه من مبادي هي مسائل في
هذا العلم ولكن ليس يعود فيصير مبادي لتلك المسائل بعينها بل لمسائل اخرى
واما ان يكون تلك المبادي لامور من هذا العلم ليدل على وجه ما يراد ان
يتبين في هذا العلم لميته ومعلوم ان الامر اذا كان على هذا الوجه لم يكن بيان
دورا البتة حتى يكون بيانا يرجع الى اخذ الشيء في بيان نفسه ويجب ان يعلم ان في
نفس الامر طريقا الى ان يكون الغرض من هذا العلم مبتدأ لا بعد علم آخر فانه سيتضح
لك فيما بعد اشارة الى ان لنا سبيلا الى اثبات المبدأ الاول لا من طريق الاستدلال
من الامور المحسوسة بل من طريق مقدمات كلية عقلية توجب للوجود مبدأ واجب
الوجود وتمنع ان يكون متغيرا او متكثرا في جهة وتوجب ان يكون هو مبدأ للكل
وان يكون الكل يجب عنه على ترتيب الكل لكن عجز انفسنا لا تقوى على سلوك ذلك
الطريق الرباني الذي هو سلوك عن المبادي الى التوالي وعن العلة الى المعلول
الا في بعض جمل مراتب الموجودات منها دون التفصيل فاذن من حق هذا
العلم في نفسه ان يكون مقدما على العلوم كلها الا انه من جهتنا يتأخر عن العلوم
كلها فقد تكلمنا على مرتبة هذا العلم من جملة العلوم واما اسم هذا العلم فهو
انه فيما بعد الطبيعة ونعني بالطبيعة لا القوة التي هي مبدأ حركة وسكون

يقال

بل جملة الشيء الحادث عن المادة الجسمانية وتلك القوة والاعراض فقد قيل انه قد
طبيعة للجرم الطبيعي الذي له الطبيعة والجرم الطبيعي هو الجرم المحسوس بما له من
الخواص والاعراض ومعنى بعد الطبيعة بعدية بالقياس الينا فانا اول ما
نشاهد الوجود ونتعرف من احواله هذا الوجود الطبيعي واما الذي يستحق ان يسمى
به هذا العلم اذا اعتبر بذاته فهو ان يقال له علم ما قبل الطبيعة لان الامور
المبحوث عنها في هذا العلم هي بالذات او بالعموم قبل الطبيعة ولكن لقائل
ان يقول ان الامور الرياضية المحضة التي ينظر فيها في الحساب والهندسة هي
ايضا قبل الطبيعة وخصوصا العدد فانه لا تعلق لوجوده بالطبيعة البتة لانه
قد يوجد ايضا لا في الطبيعة فيجب ان يكون علم الحساب والهندسة علم ما بعد الطبيعة
فالذي يجب ان يقوله في هذا التشكيك هو انه اما الهندسة فما كان النظر فيه منها انما
هو في الخطوط والسطوح والمجسمات فمعلوم ان موضوعه غير مفارق للطبيعة
في القوام فالاعراض الملازمة له اولى بذلك وما كان موضوعه المقدار المطلق
فيوخذ فيه المقدار المطلق على انه مستعد لاية نسبة اتفقت وذلك ليس للمقدار بما
هو مبدأ للطبيعيات وصورة بل بما هو مقدار وعرض فقد عرفت في شرحنا للمنطقيات
والطبيعيات الفرق بين المقدار الذي هو بعد الهيولى مطلقا وبين المقدار
الذي هو كم وان اسم المقدار يقع عليهما باشتراك فاذا كان كذلك فليس موضوع
الهندسة بالحقيقة هو المقدار المقوم للجسم الطبيعي بل المقدار
المقول على الخط والسطح والجسم وهذا هو المستعد للنسب المختلفة واما العدد
فالشبهة فيه اكد ويشبه في ظاهر النظر ان يكون علم العدد هو من علم ما بعد الطبيعة

يسمى

الطبيعة انما يعني به شيء آخر وهو علم ما هو مباين من كل الوجوه للطبيعة فيكون قد
هذا العلم باشرف ما فيه كما يسمى هذا العلم بالعلم الالهي ايضا لان المعرفة بالله
هي غاية هذا العلم وكثيرا ما يسمى الاشياء من جهة المعنى الاشرف والجزء الاشرف والجزء
الذي هو كالغاية فيكون كان هذا العلم هو العلم الذي كماله واشرف اجزائه
ومقصوده الاول هو معرفة ما يفارق الطبيعة من كل وجه فحينئذ اذا كانت التسمية
موضوعة بازاء هذا المعنى لا يكون لعلم العدد مشاركة له في معنى هذا الاسم فهذا
هذا ولكن البيان [illegible] المحقق لكون علم الحساب خارجا عن علم ما بعد
الطبيعة هو انه سيظهر لك ان موضوعه ليس هو العدد من كل وجه فان العدد
قد يوجد في الامور المفارقة وقد يوجد في الامور الطبيعية وقد يعرض له
وضع في الوهم مجردا عن شيء هو عارض له وان كان لا يمكن العدد موجودا
لا عارضا لشيء في الوجود فلما كان العدد وجوده في الامور المفارقة امتنع
ان يكون موضوعا لاية نسبة اتفقت من الزيادة والنقصان بل انما يبقى
على ما هو عليه فقط بل انما يجوز ان يوضع بحيث يكون قابلا لاي زيادة اتفقت
ولاي نسبة اتفقت اذا كان في هيولى الاجسام الذي هي بالقوة كل نحو
من المعدودات او كان في الوهم وفي الحالين جميعا هو غير مفارق للطبيعة
فان علم الحساب من حيث ينظر في العدد انما ينظر فيه وقد حصل له الاعتبار
الذي انما يكون له عند كونه في الطبيعة ويشبه ان يكون اول نظره فيه وهو
في الوهم ويكون انما هو في الوهم بهذه الصفة لانه يوهم له مأخوذا من
احوال طبيعية لها ان تجتمع وتفترق وتتحد وتنقسم فالحساب ليس نظره

[illegible]

في ذات العدد ولا نظراً في عوارض العدد بل من حيث هو عدد مطلقاً بل في عوارضه
من حيث يصير بحال يقبل ما اشير اليه وهو حجم مادي او وهمي انساني يستند
الى المادة واما النظر في ذات العدد وفيما يعرض له من حيث لا يتعلق بالمادة
ولا يستند اليها فهو لهذا العلم **فصل** في جملة ما يتكلم فيه في هذا العلم فينبغي
لنا في هذه الصناعة ان نعرف حال نسبة الشيء والموجود الى المقولات
وحال العدم وحال الوجوب في الوجود اي الوجود الضروري وشرائطه
وحال الامكان وحقيقته وهو النظر في القوة والفعل وان ننظر في الحال الذي بالذات
والذي بالعرض وفي الحق والباطل وفي حال الجوهر وكم اقسام هو لانه ليس
يحتاج الموجود في ان يكون جوهرا الا ان يصير طبيعيا او تعليميا فان ههنا جواهر
خارجة عنها فيجب ان نعرف حال الجوهر الذي هو كالهيولى وانه كيف هو وهل
هو مفارق او غير مفارق ومتفق النوع او مختلف وما نسبته الى الصورة وان
الجوهر الصوري كيف هو وهل هو ايضا مفارق او غير مفارق وما حال المركب
وكيف حال كل واحد منهما عند الحدود وكيف مناسبة ما بين الحدود والمحدودات
ولان مقابل الجوهر بنوع ما هو العرض فينبغي ان نتعرف في هذا العلم طبيعة
العرض واصنافه وكيفية الحدود التي تحد بها الاعراض ونتعرف حال مقولة
مقولة من الاعراض وما امكن فيه ان يظن انه جوهر وليس بجوهر فنبين
عرضيته ونعرف مراتب الجواهر كلها بعضها عند بعض في الوجود بحسب
التقدم والتأخر ونعرف كذلك حال الاعراض ويليق بهذا الموضع ان
نتعرف حال الكلي والجزئي والكل والجزء وكيف وجود الطبائع الكلية وهل

وهل لها وجود في الاعيان الجزئية وكيف وجودها في النفس وهل لها وجود
مفارق للاعيان وفي النفس وهناك نتعرف حال الجنس والنوع وما يجري مجراهما
ولان الموجود لا يحتاج في كونه علة او معلولا الى ان يكون طبيعيا او تعليميا
او غير ذلك فبالحري ان نتبع ذلك الكلام في العلل واجناسها واحوالها وانها
كيف ينبغي ان يكون الحال بينها وبين المعلولات وفي تعريف الفرق بين المبدأ
الفاعل وبين غيره وان نتكلم في الانفعال والفعل وفي تعريف الفرق بين الصورة
وبين الغاية واثبات كل واحد منهما وانه في كل طبقة ينتهي الى علة اولى و
نبين الكلام في المبدأ والابتداء ثم الكلام في التقدم والتأخر والحدوث واصناف
ذلك وانواعه وخصوصية كل نوع منه وما يكون متقدما في الطبيعة ومتقدما
عند العقل وتحقيق الاشياء المتقدمة عند العقل ووجه مخالطتهم من انكرها مما
كان فيه من هذه الاشياء رأي مشهور مخالف للحق نقضناه فهذه وما يجري
مجراها لواحق الوجود بما هو وجود ولان الواحد مساوق للوجود فيلزمنا
ان ننظر ايضا في الواحد واذا نظرنا في الواحد وجب ان ننظر في الكثير ونعرف التقابل
بينهما وهنالك يجب ان ننظر في العدد وما نسبته الى الموجودات وما نسبة الكم المتصل
الذي يقابله بوجه ما الى الموجودات ونعد الآراء الباطلة كلها فيه ونعرف انه
ليس شيء من ذلك مفارقا ولا مبدأ للموجودات ونثبت العوارض التي تعرض للاعداد
والكميات المتصلة مثل الاشكال وغيرها ومن توابع الواحد الشبيه والمساوي
والموافق والمجانس والمشاكل والمماثل والهو هو فيجب ان نتكلم في كل
واحد من هذه ومقابلاتها وانها مناسبة للكثرة مثل الغير الشبيه وغير المساوي

وعن الموافق وعن المجانس وعن المشاكل والغير بالجملة والخلاف والتقابل واصنافه
والتضاد بالحقيقة وماهيته ثم بعد ذلك ننتقل الى المبادى الموجودات فنثبت
المبدأ الاول وانه واحد حق فى غاية الجلالة ونعرف انه من كم وجه هو واحد
ومن كم وجه هو حق وانه كيف علم كل شىء وكيف هو قادر على كل شىء وما معنى
انه يعلم وانه يقدر وانه جواد وانه سلام اى خير محض معشوق
لذاته هو اللذيذ الحق وعنده الجمال الحق ونفسخ ما قيل وظن فيه من الآراء
المضادة للحق ثم نبين كيف نسبته الى الموجودات عنه وما اول الاشياء التى توجد
عنه ثم كيف تترتب عنه الموجودات مبتدأة من الجواهر الملكية العقلية ثم الجواهر
الملكية النفسانية ثم الجواهر الفلكية السماوية ثم هذه العناصر ثم المكونات
عنها ثم الانسان وكيف تعود اليه هذه الاشياء وكيف هو مبدأ لها فاعلى
وكيف هو مبدأ لها كمالى وماذا يكون حال النفس الانسانية اذا انقطعت
العلاقة بينها وبين الطبيعة واى مرتبة يكون مرتبة وجودها وندل فيما
بين ذلك على جلالة قدر النبوة ووجوب طاعتها وانها واجبة من عند الله
وعلى الاخلاق والاعمال التى تحتاج اليها النفوس الانسانية مع الحكمة فى ان
يكون لها السعادة الاخروية ونعرف اصناف السعادات فاذا بلغنا هذا
المبلغ ختمنا كتابنا هذا والله المستعان على ذلك **فصل** فى الدلالة على
الموجود والشىء واقسامهما الاول بما يكون فيه تنبيه [illegible]
على الغرض فنقول ان الموجود والشىء والضرورى معانيها ترتسم فى
النفس ارتساما اوليا ليس ذلك الارتسام مما يحتاج الى ان يجلب باشياء

اعرف منها فانه كما ان فى باب التصديق مبادى اولية يقع التصديق بها لذاتها
ويكون التصديق بغيرها بسببها واذا لم يخطر بالبال او لم يفهم اللفظ الدال عليها لم
يمكن التوصل الى معرفة ما يعرف بها وان لم يكن التعريف الذى يحاول اخطارها
بالبال او تفهيم ما يدل به عليها من الالفاظ محاولا لافادة علم ليس فى الغريزة بل
منبها على تفهيم ما يريده القائل ويذهب اليه وربما كان ذلك باشياء هى فى انفسها
اخفى من المراد تعريفه لكنها لعلة ما وعبارة ما صارت اعرف كذلك فى التصورات
اشياء هى مبادى للتصور وهى متصورة لذواتها واذا اريد ان يدل عليها لم يكن
ذلك بالحقيقة تعريفا لمجهول بل تنبيها واخطارا بالبال باسم او بعلامة ربما كانت
فى نفسها اخفى منه لكنها لعلة ما وحال ما تكون اظهر دلالة فاذا استعملت تلك
العلامة تنبهت النفس على اخطار ذلك المعنى بالبال من حيث انه هو المراد لا غيره
من غير ان تكون العلامة بالحقيقة معلمة اياه ولو كان كل تصور يحتاج الى ان
يسبقه تصور قبله لذهب الامر فى ذلك الى غير النهاية او لدار واولى الاشياء بان
تكون متصورة لانفسها الاشياء العامة للامور كلها كالموجود والشىء والواحد وغيره
ولهذا ليس يمكن ان يبين شىء منها ببيان لا دور فيه البتة او ببيان شىء اعرف
منه ولذلك من حاول ان يقول فيها شيئا وقع فى اضطراب كمن يقول ان من
حقيقة الموجود ان يكون فاعلا او منفعلا وهذا ان كان ولا بد فمن اقسام الموجود
والموجود اعرف من الفاعل والمنفعل وجمهور الناس يتصورون حقيقة
الموجود ولا يعرفون البتة انه يجب ان يكون فاعلا او منفعلا وانا الى هذه الغاية
لم يتضح لى ذلك الا بقياس لا غير فكيف يكون حال من يروم ان يعرف الشىء الظاهر

بصفة لم يحتاج الى بيان انه حتى يثبت وجوده له وكذلك قول من قال ان الشيء هو الذي يصح
عنه الخبر فان يصح اخفى من الشيء والخبر اخفى من الشيء فكيف يكون هذا تعريفا للشيء وانما
تعرف الصحة ويعرف الخبر بعد ان نستعمل في بيان كل واحد منهما انه شيء او انه
امر او انه ما او انه الذي وجميع ذلك كالمرادفات لاسم الشيء فكيف يصح ان نعرف
الشيء تعريفا حقيقيا بما لا يعرف الا به نعم ربما كان في ذلك وامثاله تنبيه ما واما
بالحقيقة فانك اذا قلت ان الشيء هو ما يصح الخبر عنه يكون كانك قلت ان الشيء
هو الشيء الذي يصح الخبر عنه لان معنى ما والذي والشيء معنى واحد فيكون
قد اخذت الشيء في حد الشيء على انا لا ننكر ان يقع بهذا وما يشبهه مع فساد
ماخذه تنبيه بوجه ما على الشيء ونقول ان معنى الموجود ومعنى الشيء متصوران
في الانفس وهما معنيان فالموجود والمثبت والمحصل كانه مترادفة على
معنى واحد ولا نشك في ان معناها قد حصل في نفس من يقرأ هذا الكتاب والشيء
وما يقوم مقامه قد يدل به على معنى آخر في اللغات كلها فان لكل امر حقيقة
هو بها ما هو فللمثلث حقيقة انه مثلث وللبياض حقيقة انه بياض وذلك
هو الذي ربما سميناه الوجود الخاص ولم نرد به معنى الوجود الخاص الاثباتي
فان لفظ الوجود يدل به ايضا على معان كثيرة منها الحقيقة التي عليها الشيء
فكانه ما عليه يكون الوجود الخاص للشيء ونرجع فنقول انه من البين ان
لكل شيء حقيقة خاصة هي ماهيته ومعلوم ان حقيقة كل شيء الخاصة
به غير الوجود الذي يرادف الاثبات وذلك لانك اذا قلت حقيقة كذا موجودة
اما في الاعيان او في النفس او مطلقا يعمهما جميعا كان لهذا معنى محصل مفهوم

الفرق بين الموجود والشيء

اسماء مترادفة

الكلام

مفهوم ولو قلت ان حقيقة كذا حقيقة كذا وان حقيقة كذا حقيقة لكان حشوا من
غير مفيد ولو قلت ان حقيقة كذا شيء لكان ايضا قولا غير مفيد ما يجهل واقل
افادة منه ان تقول ان الحقيقة شيء الا ان تعني بالشيء الموجود فكانك قلت
ان حقيقة كذا موجودة واما اذا قلت حقيقة ا شيء وحقيقة ب شيء آخر
فانما صح هذا وافاد لانك تضمر في نفسك انه شيء آخر مخصوص مخالف لذلك الشيء
الآخر كما لو قلت ان حقيقة ا حقيقة وحقيقة ب حقيقة اخرى ولولا هذا الاضمار
وهذا الاقتران جميعا لم يفد فالشيء يراد به هذا المعنى ولا يفارق لزوم معنى
الموجود اياه البتة بل معنى الموجود يلزمه دائما لانه يكون اما موجودا في
الاعيان او موجودا في الوهم والعقل فان لم يكن كذا لم يكن شيئا وان من قال
ان الشيء هو الذي يخبر عنه حق ثم الذي يقال مع هذا ان الشيء قد يكون معدوما
على الاطلاق امر يجب ان ينظر فيه فان عني بالمعدوم المعدوم في الاعيان جاز
ان يكون كذلك فيجوز ان يكون الشيء ثابتا في الذهن معدوما في الاشياء الخارجة
وان عني غير ذلك كان باطلا ولم يكن عنه خبر البتة ولا كان معلوما الا على
انه متصور في النفس فقط فاما ان يكون متصورا في النفس صورة تشير الى
شيء خارج فكلا اما الخبر فلان الخبر يكون دائما عن شيء متحقق في الذهن
والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب واذا اخبر عنه بالسلب ايضا فقد
جعل له وجود بوجه ما في الذهن لان قولنا هو يتضمن اشارة والاشارة
الى المعدوم الذي لا صورة له بوجه من الوجوه في الذهن محال فكيف يوجب
على المعدوم شيء ومعنى قولنا ان المعدوم كذا معناه ان وصف كذا حاصل

ما عني م

موجود

للمعدوم ولا فرق بين الحاصل والموجود فيكون كانا قلنا ان هذا الوصف
للمعدوم بل نقول لا يخلو ما يوصف به المعدوم ويحمل عليه اما ان يكون موجودا
وحاصلا للمعدوم او لا يكون موجودا حاصلا له فان كان موجودا حاصلا
للمعدوم فلا يخلو اما ان يكون في نفسه موجودا او معدوما فان كان موجودا فيكون
للمعدوم صفة موجودة واذا كانت الصفة موجودة فالموصوف بها موجودة
لا محالة فالمعدوم موجود وهذا محال وان كانت الصفة معدومة فكيف يكون المعدوم
في نفسه موجودا للشيء فان ما لا يكون موجودا في نفسه فيستحيل ان يكون موجودا
لشيء نعم قد يكون الشيء موجودا في نفسه ولا يكون موجودا للشيء آخر فاما ان
لم يكن الصفة موجودة للمعدوم فهو نفي الصفة عن المعدوم فانه ان
لم يكن هذا هو النفي للصفة عن المعدوم فاذا نفينا الصفة عن المعدوم
كان مقابل هذا فكان وجود الصفة له وهذا كله باطل وانما نقول
ان لنا علما بالمعدوم فلان المعنى اذا تحصل في النفس فقط ولم يشر فيه
الى خارج كان المعلوم نفس ما في النفس فقط والتصديق الواقع بين المتصورين
الواقع من اجزائه هو انه جائز في طباع هذا المعلوم وقوع نسبة له
معقولة الى خارج وفي الوقت فلا نسبة له فلا معلوم غيره وعند القوم
الذين يرون هذا الرأي ان في جملة ما يخبر عنه ويعلم امورا لا شيئية لها في
العدم ومن شاء ان يقف على ذلك فليرجع الى ما هذوا به من اقاويلهم
التي لا تستحق فضل الاشتغال بها وانما وقع اولئك فيما وقعوا فيه بسبب
جهلهم بان الاخبار انما يكون عن معان لها وجود في النفس وان كانت

وان كانت معدومة ويكون معنى الاخبار عنها ان لها نسبة ما الى الاعيان مثلا ان قلت
ان القيمة تكون فهمت القيمة وفهمت تكون وحملت تكون التي في النفس على القيمة التي
في النفس بان هذا المعنى يصح في معنى آخر معقول [illegible] وهو معقول في وقت
مستقبل ان يوصف بمعنى ثالث معقول وهو معقول الوجود وعلى هذا القياس
الامر في الماضي فتبين ان المخبر عنه لا بد من ان يكون موجودا وجودا ما في النفس
والاخبار بالحقيقة هو عن الموجود في النفس وبالعرض عن الموجود في الخارج
وقد فهمت الآن ان الشيء بماذا يخالف المفهوم للموجود والحاصل وانهما
مع ذلك متلازمان وعلى انه قد بلغني ان قوما يقولون ان الحاصل يكون حاصلا
وليس بموجود وقد يكون صفة الشيء ليست شيئا لا موجودا ولا معدوما وان
الذي وما يدلان على غير ما يدل عليه الشيء وهؤلاء ليسوا من جملة المميزين
واذا اخذوا بالتمييز بين هذه الالفاظ من حيث مفهوماتها انكشفوا فنقول
الآن انه وان لم يكن الموجود كما علمت جنسا ولا مقولا بالتساوي على ما تحته
فانه معنى متفق فيه على التقدم والتأخر واول ما يكون يكون للماهية التي تكون للجوهر
ثم يكون لما بعده واذ هو معنى واحد على النحو الذي اومانا اليه فتلحقه عوارض
تخصه كما قد بينا قبل فلذلك يكون له علم واحد يتكفل به كما ان لجميع ما هو صحي
علما واحدا وقد يعسر علينا ان نعرف حال الواجب والممكن والممتنع
بالتعريف المحقق ايضا بل بوجه العلامة وجميع ما قيل في تعريف هذه مما بلغك
عن الاولين قد يكاد يقتضي دورا وذلك لانهم على ما مر لك في فنون المنطق
اذا ارادوا ان يحدوا الممكن اخذوا في حده اما الضروري واما المح

الممكن

ولا وجه لهم غير ذلك وإذا أرادوا أن يحدوا الضروري أخذوا في حده إما
وإما المحال وإذا أرادوا أن يحدوا المحال أخذوا في حده إما الضروري وإما
الممكن مثلا إذا حدوا الممكن قالوا مرة إنه غير الضروري أو إنه المعدوم
في الحال الذي ليس وجوده في أي وقت فرض من المستقبل بمحال ثم إن
احتاجوا إلى أن يحدوا الضروري قالوا إما إنه الذي لا يمكن أن يفرض
معدوما أو إنه الذي إذا فرض بخلاف ما هو عليه كان محالا فقد أخذوا الممكن
تارة في حده والمحال أخرى وأما الممكن فقد كانوا أخذوا قبل في حده إما الضروري
وإما المحال ثم المحال إذا أرادوا أن يحدوه أخذوا في حده إما الضروري بأن
يقولوا إن المحال هو ضروري العدم وإما الممكن بأن يقولوا إنه الذي لا
يمكن أن يوجد أو لفظا آخر يذهب مذهب هذين وكذلك ما يقال من أن
الممتنع هو الذي لا يمكن أن يكون أو هو الذي يجب أن لا يكون والواجب
هو الذي هو ممتنع أو محال أن لا يكون أو ليس يمكن أن لا يكون والممكن هو
الذي ليس بممتنع أن يكون وأن لا يكون والذي ليس بواجب أن يكون
وأن لا يكون وهذا كله كما تراه دور ظاهر وأما كشف الحال في ذلك فقد
مر لك في أنولوطيقا على أن أولى هذه الثلاثة أن يتصور أولا هو الواجب
وذلك لأن الواجب يدل على تأكد الوجود والوجود أعرف من العدم لأن الوجود
يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه ما من الوجود ومن تفهمنا
هذه الأشياء يتضح لك بطلان قول من يقول إن المعدوم يعاد لأنه
أول شيء يخبر عنه بالوجود وذلك لأن المعدوم إذا أعيد يجب أن يكون

بينه وبين ما هو مثله لو وجد بدله فرق فإن كان مثله إنما ليس هو لأنه ليس الذي
كان عدم وفي حال العدم كان هذا غير ذلك فقد صار المعدوم موجودا على النحو
الذي أومأنا إليه فيما سلف آنفا وعلى أن المعدوم إذا أعيد احتيج أن يعاد جميع
الخواص التي كان بها هو ما هو ومن خواصه وقته فإذا أعيد وقته كان المعدوم
غير معاد لأن المعاد هو الذي يوجد في الوقت الثاني وإن كان المعدوم يجوز
إعادته وإعادة جملة المعدومات التي كانت معه والوقت إما شيء له حقيقة وجود
قد عدم أو موافقة موجود لعرض من الأعراض على ما عرفت من مذهبهم جاز
أن يعود الوقت والأحوال فلا يكون وقت ووقت فلا يكون عود على أن العقل
يدفع هذا دفعا لا يحتاج فيه إلى بيان وكل ما يقال فيه فهو خروج عن طريق التعليم

فصل في ابتداء القول في الواجب الوجود والممكن الوجود وأن الواجب الوجود لا
علة له وأن الممكن الوجود معلول وأن الواجب الوجود غير مكافئ لغيره في
الوجود ولا متعلق بغيره فيه نعود إلى ما كنا فيه فنقول إن للكل واحد من الواجب
الوجود والممكن الوجود خواص فنقول إن الأمور التي تدخل في الوجود
تحتمل في العقل الانقسام إلى قسمين فيكون منها ما إذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده
وظاهر أنه لا يمتنع أيضا وجوده وإلا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء هو في
حيز الإمكان ويكون منها ما إذا اعتبر بذاته وجب وجوده فنقول إن الواجب
الوجود بذاته لا علة له وإن الممكن الوجود بذاته له علة وإن الواجب
الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وإن الواجب الوجود لا يمكن
أن يكون وجوده مكافئا لوجود آخر فيكون كل واحد منهما مساويا للآخر

تفسير معنى مكافيا

وجوده

في وجوب الوجود وبيان ان الواجب الوجود لا يجوز ان يجمع
عن كثرة البتة وان الواجب الوجود لا يجوز ان يكون الحقيقة التي
له مشتركا فيها بوجه من الوجوه حتى يلزم من تصحيحنا ذلك ان يكون واجب
الوجود غير مضاف ولا متغير ولا متكثر ولا مشارك في وجوده الذي
يخصه واما ان الواجب الوجود لا علة له فقط لانه ان كان لواجب الوجود
علة في وجوبه كان وجوده بها وكل ما وجوده بالشيء فاذا اعتبر بذاته
دونه لم يجب له وجود وكل ما اذا اعتبر بذاته دون غيره لم يجب له
وجود فليس واجب الوجود بذاته فبين انه لو كان لواجب الوجود
بذاته في ذاته علة لم يكن واجب الوجود بذاته فقد ظهر ان واجب
الوجود لا علة له وظهر من ذلك انه لا يجوز ان يكون شيء واجب الوجود
بذاته وواجب الوجود بغيره لانه ان كان يجب وجوده بغيره فلا يجوز ان
يوجد دون غيره وكل ما لا يجوز ان يوجد دون غيره فيستحيل
ان يكون وجوده واجبا بذاته ولو وجب بذاته لحصل ولا تاثير لايجاب
الغير في وجوده والذي يؤثر غيره في وجوده فلا يكون واجبا وجوده
في ذاته وايضا ان كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته فوجوده
وعدمه كلاهما بعلة لانه اذا وجد فقد حصل له الوجود متميزا عن العدم
واذا عدم حصل له العدم متميزا عن الوجود فلا يخلو اما ان يكون
كل واحد من الامرين يحصل له عن غيره او لا عن غيره فان كان عن غيره فالغير
هو العلة وان كان لا يحصل عن غيره ومن البين ان كل ما لم يوجد ثم

وجد فقد تخصص بامر جائز غيره وكذلك في العدم وذلك لان هذا التخصيص اما ان
يكفي فيه ماهية الامر او لا يكفي فيه ماهيته فان كانت ماهيته تكفي لاي الامرين كان
حتى يكون حاصلا فيكون ذلك الامر واجبا لماهيته لذاته وقد فرض غير واجب
هف وان كان لا يكفي في وجوده ماهيته بل امر يضاف اليه وجود ذاته فيكون
وجوده بوجود شيء آخر غير ذاته لا بد منه فهو علته فله علة وبالجملة فانما
يصير احد الامرين واجبا لا لذاته بل لعلة اما المعنى الوجودي فبعلة هي
الجملة وجودية واما المعنى العدمي فبعلة هي عدم العلة للمعنى الوجودي وعلى
ما علمت فنقول انه يجب ان يصير واجبا بالعلة وبالقياس اليها فانه ان لم
يكن واجبا كان عند وجود العلة وبالقياس اليها ممكنا ايضا فكان يجوز
ان يوجد وان لا يوجد غير متخصص باحد الامرين وهذا محتاج من راس
الى وجود شيء ثالث يتعين له به الوجود عن العدم والعدم عن الوجود
عند وجود العلة فيكون ذلك علة اخرى ويتمادى الكلام الى غير النهاية واذا
تمادى الى غير النهاية لا يكون مع ذلك قد تعين له وجوده فلا يكون حصل له الوجود
وهذا محال لا لانه ذاهب الى غير النهاية في العلل فقط فان هذا في هذا الموضع
بعد مشكوك في احالته بل لانه لم يوجد بعد ما به يتخصص وقد فرض
موجودا فقد صح ان كل ما هو ممكن الوجود لا يوجد ما لم يجب بالقياس
الى علته فنقول ولا يجوز ان يكون واجب الوجود مكافئا لواجب وجود
آخر حتى يكون هذا موجودا مع ذلك وذلك موجودا مع هذا وليس احدهما
علة بل هما متكافئان في امر لزوم الوجود لانه لا يخلو اذا اعتبر ذات

الآخر

احدهما بذاته دون الآخر اما ان يكون واجبا بذاته او لا يكون واجبا بذاته فان
واجبا بذاته فلا يخلو اما ان يكون له وجوب له وجوب لنفسه باعتبار مع الثاني
فيكون الشيء واجب الوجود بذاته وواجب الوجود لاجل غيره وهذا محال
كما قد مضى واما ان لا يكون له وجوب بالآخر فلا يجب ان يتبع وجوده وجود
الآخر ويلزمه بل لا يكون لوجوده علاقة بالآخر حتى يكون انما يوجد اذا وجد
الآخر هذا واما ان لا يكون واجبا بذاته فيجب ان يكون باعتبار ذاته ممكن
الوجود وباعتبار الآخر واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون الآخر كذلك او لا يكون
فان كان الآخر كذلك فلا يخلو اما ان يكون وجوب الوجود لهذا من ذلك وذلك
في حد امكان الوجود او في حد وجوب الوجود فان كان وجوب الوجود
لهذا من ذلك وذلك هو في حد وجوب الوجود وليس من نفسه او من ثالث سابق
كما قلنا في وجه سلف بل من الذي يكون منه كان وجوب الوجود لهذا اشرطا
فيه وجوب وجود ما يحصل بعد وجوب وجوده بعدية بالذات فلا يحصل
له وجوب وجود البتة وان كان وجوب الوجود لهذا من ذلك وذلك
في حد الامكان فيكون وجوب وجود هذا من ذات ذلك وهو في حد
الامكان فيكون ذات ذلك في حد الامكان مفيدا لهذا وجوب الوجود وليس
له حد الامكان مستفادا من هذا بل الوجوب فيكون العلة لهذا امكان
وجود ذلك وامكان وجود ذلك ليس علة هذا فيكونان غير متكافئين اعني
ما هو علة بالذات ومعلول بالذات ثم يعرض شيء آخر وهو انه اذا كان
امكان وجود ذلك هو علة ايجاب وجود هذا لم يتعلق وجود هذا بوجوبه

بوجوبه بل بامكانه فوجب ان يجوز وجوده مع عدمه وقد فرضنا متكافئين هذا خلف فاذن
ليس يمكن ان يكونا متكافئي الوجود في حال ما لا يتعلقان بعلة خارجة بل
يجب ان يكون احدهما هو الاول بالذات او يكون هناك سبب خارج آخر
يوجبهما جميعا بايجاب العلاقة التي بينهما او يوجب العلاقة بايجابهما والمضافان
ليس احدهما واجبا بالآخر بل مع الآخر والموجب لهما العلة التي جمعتهما ولنفهم
المادتان او الموضوعان الموصوفان بهما وليس يكفي وجود المادتين
او الموضوعين لهما او احدهما بل وجود ثالث يجمع بينهما وذلك لانه لا يخلو
اما ان يكون وجود كل واحد من الامرين وحقيقته هو ان يكون مع الآخر فوجوده
بذاته يكون غير واجب فيكون ممكنا فيصير معلولا ويكون كما قلنا ليس علته مكافئه
في الوجود فيكون اذن علته امر آخر فلا يكون هو والآخر علة للعلاقة التي
بينهما بل ذلك الآخر واما ان لا يكون فيكون المعية طارية على وجوده الخاص
لاحقة له ولنفهم فان الوجود الذي يخصه لا يكون عن مكافئه من حيث هو مكافئه
بل عن علة متقدمة وان كان معلولا فلا يخلو اما ان يكون وجوده ذلك عن صاحبه لا من
حيث يكافيه بل من حيث وجود صاحبه الذي يخصه فلا يكونان متكافئين بل علة
ومعلول ويكون صاحبه ايضا علة للعلاقة الوهمية بينهما كالاب والابن واما
ان يكونا متكافئين من جملة ما يكون الامران ليس احدهما علة للآخر ويكون العلاقة
لازمة لوجودهما فيكون العلة الاولى للعلاقة هي امر خارج موجد لذاتيهما
على ما علمت والعلاقة عرضية فيكون لا تكافؤ هناك الا بالعرض المباين او
اللازم وهذا غير ما نحن فيه ويكون للذي بالعرض علة لا محالة فيكونان من

واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون كل واحد منهما

حيث الشكال في معلولين **فصل** في ان واجب الوجود واحد ونقول ايضا ان واجب
الوجود يجب ان يكون ذاتا واحدة والا فليكن كثيرة فيكون كل واحد منها في المعنى الذي
هو حقيقته لا يخالف الآخر البتة او يخالفه فان كان لا يخالف الآخر في المعنى
الذي لذاته بالذات ويخالفه بانه ليس هو وهذا خلاف لا محالة فيخالفه في
غير المعنى وذلك لان المعنى الذي هو فيهما غير مختلف وقد قارنه شيء به صار
هذا او قارنه نفس انه هذا ولم يقارنه هذا المقارن في الآخر بل
ما به صار ذلك ذلك او نفس انه ذلك ذلك وهذا تخصيص ما قارن ذلك المعنى وبينهما
مباينة فاذن كل واحد منهما يباين الآخر وليس يخالفه في اصل المعنى
فيخالفه في غير المعنى فالاشياء التي هي غير المعنى ويقارن المعنى هي الاعراض واللواحق
الغير الذاتية وهذه اللواحق فاما ان يعرض لوجود الشيء بما هو ذلك الوجود
فيجب ان يتفق الكل فيه وقد فرض انهما مختلفان فيه هذا خلف واما ان يعرض له من اسباب
خارجة لا عن نفس ماهيته فيكون لولا تلك العلة لم يعرض فيكون لولا
تلك العلة لم يختلف فيكون لولا تلك العلة كانت الذوات واحدة او لم يكن
لولا تلك العلة ليس هذا بانفراده واجب الوجود وذلك بانفراده واجب الوجود فيكون
وجوب وجود كل واحد منهما الخاص المنفرد له مستفادا من غيره وقد قيل ان كل
ما هو واجب الوجود بغيره فليس واجب الوجود بذاته بل هو في حد ذاته
ممكن الوجود فيكون كل واحدة من هذه مع انها واجبة الوجود بذاتها
ممكنة الوجود في حد ذاتها وهذا محال ولنفرض الآن انه يخالفه في معنى اصلي
بعد ما يوافقه في المعنى فلا يخلو ذلك المعنى اما ان يكون شرطا في وجوب الوجود

17

الوجود او لا يكون فان كان شرطا في وجوب الوجود فظاهر انه يجب ان يتفق فيه كل ما هو
واجب الوجود وان لم يكن شرطا في وجوب الوجود فوجوب الوجود متقرر دونه
وجوب وجود وهو داخل عليه عارض مضاف اليه بعد ما تم ذلك وجوب وجود
وقد منعنا هذا وبيناه فاذن لا يجوز ان يخالفه في المعنى بل يجب ان نزيد لهذا
بيانا من وجه آخر وهو ان انقسام معنى وجوب الوجود في الكثرة لا يخلو من وجهين
اما ان يكون على سبيل انقسامه بالفصول واما على سبيل انقسامه بالعوارض
ثم من المعلوم ان الفصول لا تدخل في حد ما يقوم مقام الجنس فهي لا تفيد الجنس
حقيقته وانما تفيده القوام بالفعل وذلك كالناطق فان الناطق لا يفيد الحيوان
معنى الحيوانية بل يفيده القوام بالفعل ذاتا موجودة خاصة فيجب ايضا ان
يكون فصول وجوب الوجود ان صحت بحيث لا تفيد وجوب الوجود حقيقة
وجوب الوجود بل تفيده الوجود بالفعل وهذا محال من وجهين احدهما انه
ليس حقيقة وجوب الوجود الا نفس تأكد الوجود لا كحقيقة الحيوانية التي
هي معنى غير تأكد الوجود والوجود لازم لها او داخل عليها كما علمت
فاذن افادة الوجود لوجوب الوجود هي افادة شرط من حقيقته ضرورة
وقد منع جواز هذا ما بين الفصل والجنس الوجه الثاني انه يلزم ان يكون
حقيقة وجوب الوجود متعلقة في ان تحصل بالفعل بموجب له فيكون
المعنى الذي به يكون الشيء الواجب الوجود بذاته يجب وجوده بغيره وانما
كلامنا في وجوب الوجود بالذات فيكون الشيء الواجب بذاته واجب الوجود
بغيره وقد ابطلنا هذا فقد ظهر ان انقسام وجوب الوجود لا بتلك الامور

قال المعلم الثاني المعنى الوحداني لا يتكثر بذاته والا لم يوجد واحد منه ...

لا يكون انقسام المعنى الجنسي [بالفصل؟] فبيّن ان المعنى الذي يقتضي وجوب الوجود
ان يكون معنى جنسيا ينقسم بفصول او اعراض فبقي ان يكون معنى نوعيا فنقول
ولا يجوز ان يكون نوعية محمولة على كثيرين لان اشخاص النوع الواحد كما بيّنا
اذا لم تختلف في المعنى الذاتي وجب ان يكون انما اختلف بعوارض وقد منعنا
امكان هذا في واجب الوجود وقد يمكن ان يبيّن هذا بنحو من الاختصار ويكون
الغرض راجعا الى ما اوردناه فنقول ان وجوب الوجود اذا كان صفة
لشيء وموجودا له فاما ان يكون واجبا في هذه الصفة اي في وجوب الوجود
ان يكون عين هذه الصفة موجودة لهذا الموصوف فيمتنع الواحد منها
ان يوجد وجودا الا يكون صفة له فيمتنع ان يوجد بغيره فيجب ان يوجد له
وحده واما ان يكون وجودها له ممكنا غير واجب فيجوز ان يكون هذا
الشيء غير واجب الوجود بذاته وهو واجب الوجود بذاته هذا خلف فوجوب
الوجود لا يكون الا لواحد فقط فان قال قائل ان وجوده صفة
لهذا لا يمنع وجود صفة للآخر فكونه صفة للآخر لا يبطل وجوب كونه
صفة له فنقول كلامنا في تعيّن وجوب الوجود صفة له من حيث هو له
من حيث لا يلتفت فيه الى الآخر فذلك ليس صفة للآخر بعينه بل مثلها
الواجب فيها ما يجب في تلك بعينها [illegible] وبعبارة اخرى نقول ان
كون الواحد منها واجب الوجود وكونه هو بعينه اما ان يكون واحدا
فيكون كل ما هو واجب الوجود فهو هو بعينه وليس غيره وان كان
كونه واجب الوجود غير كونه هو بعينه فمقارنة واجب الوجود

قال الشيخ لا يتكثر الواحد ان معنى واحد بذاته والا لم يوجد منه واحد ...

فان كان

الوجود لانه هو بعينه اما ان يكون امرا لذاته او لعلة وسبب وموجب غيره
لذاته ولانه واجب الوجود فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا بعينه وان
كان لعلة وسبب وموجب غيره فلكونه هذا بعينه سبب فلخصوصيته وجوده
المنفرد سبب فهو معلول فاذن واجب الوجود واحد بالكلية ليس كانواع
تحت جنس واحد بالعدد وليس كاشخاص تحت نوع بل معنى شرح
اسمه له فقط ووجوده غير مشترك فيه وسنزيد هذا ايضاحا في موضع
آخر فهذه الخواص التي تختص بها واجب الوجود واما الممكن الوجود
فقد تبيّن من ذلك خاصيته وهو انه يحتاج ضرورة الى شيء آخر يجعله بالفعل
موجودا وكل ما هو ممكن الوجود فهو دائما باعتبار ذاته ممكن الوجود
لكنه ربما عرض ان يجب وجوده بغيره وذلك اما ان يعرض له دائما واما ان يكون
وجوب وجوده عن غيره ليس دائما بل في وقت دون وقت فهذا يجب
ان يكون له مادة يتقدم وجوده بالزمان كما سنوضحه والذي يجب وجوده
لغيره دائما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة لان الذي له باعتبار ذاته غير
الذي له من غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود فلذلك لا شيء
غير واجب الوجود تعرّى عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه
وهو الفرد وغيره زوج تركيبي **فصل** في بيان الحق والصدق والذب
عن اول الاوائل في المقدمات الحقة اما الحق فيفهم منه الوجود [مطلقا / الدائم]
ويفهم منه حال القول والعقد الذي يدل على حال الشيء في الخارج
اذا كان مطابقا له فنقول هذا قول حق وهذا اعتقاد حق فيكون

الذب اي المنع عن مغالطة السوفسطائية

واجب الوجود هو الحق بذاته دائما والممكن الوجود حق بغيره باطل في نفسه
فكل ما سوى الواجب الوجود الواحد باطل في نفسه واما الحق من قبل المطابقة
فهو كالصادق الا انه صادق فيما احسب باعتبار نسبته الى الامر وحق
باعتبار نسبة الامر اليه واحق الاقاويل ان يكون حقا ما كان صدقه دائما
واحق ذلك ما كان صدقه اوليا ليس لعلة واول كل الاقاويل الصادقة
الذي ينتهي اليه كل شيء في التحليل حتى انه يكون مقولا بالقوة او بالفعل
في كل شيء يتبين او يبين به كما بيناه في كتاب البرهان هو انه لا واسطة بين
الايجاب والسلب وهذه الخاصة ليست من عوارض شيء الا من عوارض
الموجود بما هو موجود لعمومه في كل موجود والسوفسطائي اذا انكر هذا فليس
منكرا الا بلسانه معاندا او يكون قد عرض له شبهة في اشياء فقدر عليه عنده
فيها طرفا النقيض لغلط جرى عليه وذلك لانه لا يكون حصل له حال النقيض
وشرائطه ثم ان تبكيت السوفسطائي وتنبيه المتحير ابدا انما هو في كل حال على
الفيلسوف ويكون لا محالة بضرب من المحاورة ولا شك ان تلك المحاورة تكون
ضربا من القياس الذي يلزم مقتضاه الا انه لا يكون في نفسه قياسا يلزم مقتضاه
ولكن يكون قياسا بالقياس وذلك لان القياس الذي يلزم مقتضاه على
وجهين قياس في نفسه وهو الذي يكون مقدماته صادقة في انفسها واعرف
عند العقلاء من النتيجة ويكون تاليفه تاليفا منتجا وقياس لك بالقياس
وهو ان يكون حال المقدمات لك عند المحاور حتى يسلم الشيء وان لم يكن
صدقا وان كان صدقا لم يكن اعرف من النتيجة التي لا يسلمها فيؤلف عليه

[margin: نفسه — المطابقة — اي النتيجة — صدقا كان]

عليه تاليفا صحيحا مطلقا او عنده وبالجملة فقد كان القياس ما اذا سلمت مقدماته
لزم منه شيء فيكون ذلك قياسا من حيث هو كذا ولكنه ليس يلزم ان يكون كل
قياس قياسا يلزم مقتضاه لان مقتضاه يلزم اذا سلم فان لم يسلم كان قياسا
لانه قد اورد فيه ما اذا سلم ووضع لزم ولكن ما لم يسلم بعد لم يلزم مقتضاه
فكون القياس قياسا اعم من كونه قياسا يلزم مقتضاه وكونه قياسا
يلزم مقتضاه هو نقيض ما قسمنا على ما علمت فالقياس الذي يلزم مقتضاه
بحسب الامر في نفسه هو الذي مقدماته مسلمة في انفسها واقدم من النتيجة واما
الذي هو بالقياس فالذي قد سلم المخاطب مقدماته فيلزم النتيجة ومن
العجائب ان السوفسطائي الذي غرضه المماراة يضطر الا احد الامرين
اما الى السكوت والاعراض واما الى الاعتراف باشياء والاعتراف بانها
ينتج عليه واما المتحير فعلاجه حل شبهته وذلك لان المتحير لا محالة انما وقع
فيما وقع فيه اما لما يراه من تخالف الافاضل الاكثرين فيما وقع فيه ويشاهده
من كون راي كل واحد منهم مقابلا لراي الاخر الذي يجده قرنا له لا يقصر عنه
فلا يجب عنده ان يكون احد القولين اولى بالصدق من الاخر واما لانه سمع من
المذكورين المشهورين بالفضيلة اقاويل لم يقبلها عقله
بالبديهة كقول من قال ان الشيء لا يمكنك ان تراه مرتين بل ولا مرة
واحدة وان لا وجود لشيء في نفسه بل بالاضافة فاذا كان قائل مثل هذا
القول مشهورا بالحكمة لم يكن بعيدا ان يتحير السامع لقوله واما لانه
قد اجتمع عنده قياسات متقابلة النتائج ليس يقدر على ان يختار واحدا

منها ويرتّب الآخر في لفظه كي يتدارك ما عرض له الاخلال بها من وجهين احدهما
حلّ ما وقع فيه من الشك والثاني تنبيهه التام على انه لا يمكن ان يكون بين
النقيضين واسطة اما حلّ ما وقع فيه فهو ذلك ان يعرف ان الناس ناس
لا ملائكة ومع ذلك فليس يجب ان يكونوا متكافئين في الاصابة ولا يجب
اذا كان الواحد اكثر صوابا في شيء من آخر ان لا يكون الآخر اكثر صوابا منه في شيء
آخر وان يعرف ان اكثر المتفلسفين يتعلّم المنطق وليس يستعمله بل يعود
آخر الامر فيه الى القريحة فيركبها ركوب الراكض من غير كفّ عنان او جذب
خطام وان من الفضلاء من يرمز لفظه برموز ويفصل الفاظا ظاهرة
مستشنعة او خطأ له فيها غرض خفي بل اكثر الانبياء الذين لا يؤتون
من جهة غلطا او سهوا بهذه ويترك نهم فبهذا يزيل ما يشغل قلبه من جهة ما
استنكر من العلماء ثم يعرّفه فيقول انك اذا تكلمت فلا يخلو اما ان تقصد
بلفظك نحو شيء من الاشياء او لا تقصد فان قال اذا تكلمت لم افهم
شيئا فقد خرج بهذا من جملة المسترشدين المتحيرين بل يكون من جملة المعاندين
وناقض الحال نفسه وليس للكلام معه هذا الضرب من الكلام وان قال اذا تكلمت
فهمت باللفظ كل شيء فقد خرج عن الاسترشاد فان قال اذا تكلمت فهمت
به شيئا بعينه او اشياء كثيرة محدودة فعلى كل حال فقد جعل اللفظ دلالة
على اشياء بعينها لا مدخل في تلك الدلالة غيرها فان كانت تلك الكثرة تتفق
في معنى واحد فقد دل لفظه على معنى واحد وان لم يكن كذلك فالاسم مشترك
يمكن لا محالة ان يفرد لكل واحد من تلك الجملة اسما فهذا يلزمه من قام مقام

مقام المسترشدين المتحيرين فاذا كان الاسم دليلا على شيء واحد كالانسان
مثلا فاللاانسان اعني ما هو مباين للانسان لا يدل عليه ذلك الاسم بوجه من
الوجوه والذي يدل عليه اسم الانسان لا يكون الذي يدل عليه اسم اللاانسان
فان كان الانسان يدل على اللاانسان فيكون لا محالة الانسان والزورق
والحجر والفيل شيئا واحدا بل يدل على الابيض والاسود والثقيل والخفيف
وجميع ما هو خارج عما دل عليه اسم الانسان وكذلك حال المفهوم من لفظ هذه
فيلزم من هذا ان يكون كل شيء كل شيء وان يكون لا شيء من الاشياء نفسه وان لا
يكون للكلام مفهوم ثم لا يخلو اما ان يكون هذا حكم كل لفظ وحكم كل مدلول عليه
باللفظ او يكون بعض هذه الاشياء بهذه الصفة وبعضها بخلافها فان كان هذا
في كل شيء فقد عرض ان لا خطاب ولا كلام بل لا شبهة ولا حجة لبعض وان كان
في بعض الاشياء فتتميز الموجبة عن السالبة وفي بعضها لا يتميز فحيث يتميز يكون
لا محالة ما يدل عليه بالانسان غير ما يدل عليه باللاانسان وحيث لا يتميز مثلا
كالابيض واللاابيض يكون مدلولهما واحدا فيكون كل شيء هو اللاابيض وهو
ابيض وكل شيء هو ابيض فهو اللاابيض فالانسان اذا كان له مفهوم متميز
فان كان ابيض فهو نقيض لا ابيض الذي يكون هو والابيض واحدا واللاانسان
كذلك فيعرض مرة اخرى ان يكون الانسان واللاانسان غير متميزين فهذا
وامثاله قد يزيح علة المتحير المسترشد في ان يعرف ان الايجاب والسلب
لا يجتمعان ولا يصدقان معا وكذلك لفظه قد تبين له انهما لا يرتفعان ولا
يكذبان معا فانه اذا كذبا معا في شيء كان ذلك الشيء ليس بانسان مثلا وليس

ليس بلا انسان فيكون قد اجتمع الشيء الذي هو اللاانسان وسالبه الذي
لا انسان وقد بنيه على بطلانه فهذه الاشياء وما يشبهها مما لا يحتاج
الى ان يطول فيه ويحلّل الشبهة المتقابلة من قياسات المتحيّر ممكننا ان
نهديه واما المتعنت فينبغي ان يكلف شروع النار اذ النار واللانار
واحد وان يولم ضربا اذ الوجع واللاوجع واحد وان يمنع الطعام
والشراب اذ الاكل والشرب وتركهما واحد فهذا المبدأ الذي قد بيّنا عنه
من يكذب به هو اول مبادي البراهين وعلى الفيلسوف الاول ان يذبّ عنه
ومبادي البراهين ينفع في البراهين والبراهين ينفع في معرفة الاعراض الذاتية
لموضوعاتها لكن معرفة جوهر الموضوعات التي كانت فيما سلف تعرف بالحد
فقط مما يلزم الفيلسوف ههنا ان يحصله فيكون لهذا العلم الواحد ان يتكلم
في الامرين جميعا لكن قد يتشكك على هذا انه ان يتكلم في هذا على سبيل التحديد والتصور
وهو ذلك الذي يتكلم فيه صاحب العلم الجزئي وان تكلم فيها في التصديق صار
الكلام فيها [illegible] برهانيا فنقول ان هذه التي كانت موضوعات في علوم
اخرى يصير عوارض في هذا العلم لانها احوال يعرض للموجود واقسام
له فيكون ما لا يبرهن عليه في علم آخر يبرهن عليه ههنا ولنقم اذا لم
يلتفت الى علم آخر وقسم موضوع هذا العلم نفسه الى الجوهر وعوارض
يكون خاصة له فيكون ذلك الجوهر الذي هو موضوع لعلم ما او الجوهر
مطلقا ليس موضوع هذا العلم بل قسما من موضوعه فيكون نحو ما
عارضا لطبيعة موضوعه الذي هو الموجود ان صار ذلك الجوهر

الجوهر دون شيء آخر لطبيعة الموجود ان يقارنه او يكون هو فان الموجود
طبيعة يصح حملها على كل شيء كان ذلك الجوهر او غيره فانه ليس لانه موجود هو
جوهرا او جوهرا ما او موضوعا ما على ما فهمت قبل هذا فيما سلف ومع هذا
كله فليس البحث عن مبادي التصور والحد حدا او لا تصورا اول البحث عن
مبادي البرهان برهانا فتم يصير البحثان المختلفان بحثا واحدا

المقالة الثانية

فصل في تعريف الجوهر واقسامه بقول كلي فنقول ان الوجود للشيء قد يكون
بالذات مثل وجود الانسان انسانا وقد يكون بالعرض مثل وجود زيد ابيض
والامور التي بالعرض لا تحدّ فنترك الآن ذلك ولنشتغل بالموجود والوجود
الذي بالذات فاقدم اقسام الموجود بالذات هو الجوهر وذلك لان الموجود
على قسمين احدهما الموجود في شيء آخر وذلك الشيء الآخر متحصل القوام
والنوع في نفسه وجودا لا كوجود جزء منه من غير ان يصح مفارقته لذلك
الشيء وهو الموجود في موضوع والثاني الموجود من غير ان يكون في
شيء من الاشياء بهذه الصفة فلا يكون في موضوع البتة وهو الجوهر
واذا كان ما اشير اليه في القسم الاول موجودا في موضوع فذلك الموضوع لا يخلو
ان يكون من احد هذين الوصفين فان كان الموضوع جوهرا فقوام العرض
في الجوهر وان لم يكن جوهرا كان ايضا في موضوع ويرجع البحث الى
الابتداء واستحال ذهاب ذلك الى غير نهاية كما ستبين في مثل هذا المعنى
خاصة فيكون لا محالة بآخره فيما ليس في موضوع فيكون في جوهر
فيكون الجوهر متقوّما والعرض موجودا وغير متقوّم بالعرض فيكون الجوهر
متقوّم ...

في الفلك ... القمر الداخل ... يكون موجودا مفارقا

فان

هو المقدم في الوجود واما انه هل يكون عرض في عرض فلست ذلك بمستنكر

السرعة في الحركة والاستقامة في الخط والشكل المسطح في البسيط وليس

فان الاعراض ينسب اليها الوحدة والكثرة وهذه كما سنبين ذلك كلها اعراض

والعرض ان كان في عرض فهما جميعا معا في موضوع والموضوع بالحقيقة

هو الذي يقيمهما جميعا وهما قائم بنفسه ثم قد يجوز كثير ممن يدعي المعرفة

ان يكون شيء من الاشياء جوهرا وعرضا معا بالقياس الى شيئين

ويقال ان الحرارة عرض في غير جسم النار لكنها في جملة النار ليست بعرض

لانها موجودة فيها كجزء وليس يصح رفعها عن النار والنار

تبقى فاذن وجودها في النار ليس على جهة العرض فيها فاذا لم يكن وجودها

فيها وجود العرض فوجودها فيها وجود الجوهر وهذا غلط كبير قد

اشبعنا القول فيه في اوائل المنطق وان لم يكن ذلك موضعه فانهم

انما غلطوا فيه هناك فنقول قد علم فيما سلف ان بين المحل والموضوع فرقا

فان الموضوع يعني به ما صار بنفسه وبنوعيته قائما ثم صار سببا لان يقوم

به شيء فيه ليس كجزء منه وان المحل كل شيء يحله شيء فيصير بذلك الشيء بحال ما

فلا يبعد ان يكون شيء موجودا في المحل ويكون ذلك المحل لم يصر بنفسه نوعا

قائما كاملا بالفعل بل انما يحصل قوامه من ذلك الذي حله وحده او مع

شيء آخر او اشياء اخرى اجتمعت فصيرت ذلك الشيء موجودا بالفعل

او صيرته نوعا بعينه وهذا الذي يحل هذا المحل يكون لا محالة موجودا

لا في موضوع وذلك لانه ليس يصلح ان يقال انه في شيء الا في الجملة او في

٢٢

او في المحل وهو في الجملة كجزء فكان الموضوع ما يكون فيه الشيء وليس كجزء منه وهو في المحل

ليس كشيء حصل في شيء وذلك الشيء قائم بالفعل نوعا ثم يقيم الحال فيه بل هذا المحل

جعلناه انما يتقوم بالفعل بتقويم ما حله او جعلناه انما يتم به نوعيته اذا كان

نوعيته انما يحصل به او يصير به نوعيته باجتماع اشياء جملتها تكون ذلك النوع

فبين ان بعض ما في المحل ليس في موضوع واما اثبات هذا الشيء الذي هو في

محل دون موضوع فذلك علينا الى قريب واذا اثبتناه فهو الشيء الذي نخصه

في مثل هذا الموضع باسم الصورة وان كنا قد نقول لغيره صورة باشتراك

الاسم واذا كان الموجود لا في موضوع وهو المسمى جوهرا فالصورة لنفسها جوهر

فاما المحل الذي لا يكون في محل آخر فلا يكون في موضوع لا محالة لان كل موجود

في موضوع فهو موجود في محل ولا ينعكس فالمحل الحقيقي ايضا جوهر

وهذا المجتمع ايضا جوهر وقد عرفنا من الخواص التي لواجب الوجود ان

واجب الوجود لا يكون الا واحدا وان ذا الاجزاء والملاقي لوجوده لا يكون

واجب الوجود فمن هذا يعرف ان هذا المركب وهذه الاجزاء كلها في انفسها

ممكن الوجود وان لها لا محالة سببا يوجب وجودها فنقول اولا ان كل جوهر

فاما ان يكون جسما واما ان يكون غير جسم فان كان غير جسم فاما ان يكون جزء جسم

واما ان لا يكون جزء جسم بل يكون مفارقا للاجسام بالجملة فان كان جزء جسم

فاما ان يكون صورته واما ان يكون مادته وان كان مفارقا ليس جزء جسم

فاما ان يكون له [illegible] علاقة تصرف ما في الاجسام بالتحريك ويسمى نفسا

او يكون متبرئا عن المواد من كل جهة ويسمى عقلا ونحن في اثبات كل واحد من هذه

ايضاً ١٢

في تقسيم الجوهر

والمراد بالجسماني هو الجسم

الاقسام **فصل** في تحقيق الجوهر الجسماني وما يتركب منه واول ذلك معرفة الجسم وتحقيق ماهيته اما بيان ان الجسم جوهر واحد متصل وليس مؤلفا من اجزاء لا تتجزى فقد فرغنا عنه واما تحقيقه وتعريفه فقد جرت العادة بان يقال ان الجسم جوهر طويل عريض عميق فيجب ان ننظر في كيفية ذلك لكن كل واحد من الفاظ الطول والعرض والعمق يفهم منه اشياء مختلفة فتارة يقال طول للخط كيف كان وتارة يقال طول لاعظم الخطين المحيطين بالسطح مقدارا وتارة يقال طول لاعظم الابعاد الممتدة المتقاطعة كيف كان خطا او غير خط وتارة يقال طول للبعد المفروض بين الرأس ومقابله من القدم او الذنب من الحيوان واما العرض فيقال للسطح نفسه ويقال لانقص البعدين مقدارا ويقال للبعد الواصل بين اليمين واليسار والعمق ايضا قد يقال لمثل البعد الواصل بين السطحين وقد يقال له ماخوذا ابتداؤه من فوق حتى ان ابتدا من اسفل سمي سمكا فهذه هي الوجوه المشهورة في هذا وليس يجب ان يكون في كل جسم خط بالفعل فان الكرة ليس فيها خط بالفعل البتة ولا يتعين فيها المحور ما لم تتحرك وليس من شرط الكرة في ان يصير جسما ان يكون متحركا حتى يظهر فيه محور او خط آخر فانه يتحقق جسما بما يتحقق الجسمية ثم يعرض له او يلزمه الحركة وليس ايضا الجسم يجب ان يكون فيه من حيث هو جسم سطح فانه انما يجب فيه من حيث يكون متناهيا وليس يحتاج في تحققه جسما الى ان يكون متناهيا بل التناهي عارض لازم له ولذلك لا يحتاج لا تصوره للجسمية بتصور الجسم ومن تصور جسما غير متناه فلم يتصور جسما لا جسما ولا تصور عدم التناهي الا للمتصور

سمك يعني علو

صفة فلم يتصور جسما

جسم

للمتصور جسما لكنه اخطأ كمن قال ان الجسم الآن فقد اخطأ في التصديق ولم يختل في تصور بسيطه وهما الموضوع والمحمول ثم ان كان لا بد في الجسم في تحققه جسما ان يكون له سطح فقد يكون جسم يحيط به سطح واحد وليس ايضا من شرط الجسم في ان يكون جسما ان يكون له ابعاد متفاضلة فان المكعب ايضا جسم مع انه محاط بحدود ستة ومع ذلك ليس فيه ابعاد متفاضلة حتى يكون له طول وعرض وعمق باحد المعاني ولا ايضا يتعلق كونه جسما بان يكون موضوعا تحت السماء حتى تعرض له الجهات لاجل جهات العالم ويكون له طول وعرض وعمق بمعنى آخر وان كان لا بد من ان يكون اما سماء واما في سماء فتبين من هذا انه ليس يجب ان يكون في الجسم ثلثة ابعاد بالفعل على الوجوه المفهومة من الابعاد الثلثة حتى يكون جسما بالفعل فاذا كان الامر على هذا فكيف يمكننا ان نضطر انفسنا لفرض ابعاد ثلثة بالفعل موجودة في الجسم حتى يكون جسما بل يعني بهذا الرسم ان الجسم هو الجوهر الذي يمكنك ان تفرض فيه بعدا كيف شئت ابتداء فيكون ذلك المبتدأ هو الطول ويمكنك ان تفرض فيه ايضا بعدا آخر مقاطعا لذلك البعد على قوايم فيكون ذلك الثاني هو العرض ويمكنك ان تفرض فيه ايضا بعدا آخر مقاطعا لهذين على قوايم يتلاقى الثلثة على موضع واحد ولا يمكنك ان تفرض بعدا عموديا بهذه الصفة غير هذه الثلثة وكون الجسم بهذه الصفة هو الذي يشار لاجله الى الجسم بانه طويل عريض عميق كما يقال ان الجسم هو المنقسم في جميع الابعاد وليس يعني به انه منقسم بالفعل مفروغ عنه بل على انه من شانه ان يفرض هذا القسم فهكذا يجب ان يعرف الجسم وهو انه الجوهر الذي كذا صورته

وينتهي بها هو ثم سائر الابعاد المفروضة فيه بين نهاياته ونهاياته لشخصه
واشكاله واوضاعه امور ليست مقومة له بل هي تابعة لجوهره وربما
لزم بعض الاجسام شيء منها او كلها وربما لم يلزم بعض الاجسام شيء منها
او بعضها ولو انك اخذت شمعة فشكلتها بشكل اقتضى ابعادا بالفعل
بين تلك النهايات معدودة مقدرة محدودة ثم اذا غيرت ذلك الشكل لم يبق
شيء منها بالفعل واحدا بالشخص بذلك الحد وبذلك القدر بل حدثت ابعاد
اخرى مخالفة لتلك بالعدد فهذه الابعاد هي التي من باب الكم فان اتفق
ان كان جسما كالفلك مثلا يلزم ابعاد واحدة فليس ذلك له بما هو جسم بل لطبيعة
اخرى حافظة لكمالاته الثانية فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما
قلناه من فرض الابعاد الثلثة وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية التعليمية
فان هذا الجسم من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسما آخر بانه اكبر او اصغر
ولا يناسبه بانه مساو او معدود به او عاد له او مشارك او مباين
وانما ذلك له من حيث هو مقدر ومن حيث جزء منه يعده وهذا الاعتبار
له غير اعتبار الجسمية التي ذكرناها وهذه اشياء قد شرحناها لك بوجه ابسط
في موضع آخر يحتاج ان تستعين به ولهذا ما يكون الجسم الواحد يتخلخل
ويتكاثف بالتسخين والتبريد فيختلف مقدار جسميته وجسميته التي ذكرناها
لا تختلف ولا تتغير فالجسم الطبيعي جوهر بهذه الصفة واما قولنا الجسم
التعليمي فاما ان يقصد به صورة هذا من حيث هو محدود ومقدر مأخوذ
في النفس ليس في الوجود او يقصد به مقدار ما ذو اتصال لجسم بهذه

الصفة من حيث له اتصال محدود وكانه في نفس او في مادة فالجسم التعليمي كانه عارض
في ذاته لهذا الجسم الذي بيناه والسطح نهايته والخط نهاية نهايته وسنوضح
القول فيها بعد ونتنظر في ان الاتصال كيف يكون لها وكيف يكون للجسم
الطبيعي فنقول اولا ان من طباع الاجسام ان ينقسم ولا يكفي في اثبات ذلك
المشاهدات فان لقائل ان يقول ان الاجسام المشاهدة ليس كل منها هو
جسم واحد صرفا بل هي مؤلفة من اجسام وان الاجسام الوحدانية غير محسوسة
وانه لا يمكن ان ينقسم بوجه من الوجوه وقد تكلمنا على ابطال هذا بالبيانات
الطبيعية وخصوصا على اسهل المذاهب نقضا وهو مذهب من خالف بينها
بالاشكال فان قال قائل ان طبائعها وان اشكالها متشاكلة فيجب
ان يبطل مذهبه ورأيه بما اقول فنقول ان جعل اصغر الاجسام لا قسمة
فيه لا بالقوة ولا بالفعل حتى انه كالنقطة جملة فان ذلك الجسم لا محالة حكمه حكم النقطة
في امتناع تأليف الجسم المحسوس عنه وان لم يكن كذلك بل كان في ذاته بحيث يمكن
ان يفرد منه قسم عن قسم لكنه ليس يطيع الفصل المفرق بين القسمين اللذين
يمكن فرضهما فيه توهما فنقول لا يخلو اما ان يكون كون حال ما بين القسم
والقسم التي هي مخالفة لحال ما بين الجزء والجزء في ان الجزئين لا يلتئمان
وان القسمين لا يفترقان امرا للطبيعة التي هو جوهره او لسبب من خارج
عن الطبيعة والجوهر فان كان سببا من خارج عن الطبيعة والجوهر فاما
ان يكون سببا يتقوم به الطبيعة والجوهر بالفعل كالصورة للمادة والمحل
للعرض او سببا لا يتقوم به فان كان سببا لا يتقوم به فيجوز من حيث الطبيعة

مذهب ذي مقراطيس

اثبات الهيولى بالانفصال

الطبيعة

والجوهر ان يكون بينهما التئام عن افتراق وافتراق عن التئام فيكون هذه
الجسمية باعتبار نفسها قابلة للانقسام وانما لم تنقسم بسبب خارج وهذا
القدر يكفينا فيما نحن بسبيله واما ان كان ذلك السبب يتعلق به كل واحد من
الاجزاء اما تعلقا داخلا في طبيعته وماهيته او تعلقا في وجوده بالفعل غير
داخل في ماهيته فيختلف فيه فبعض اول ذلك ان هذه الاجسام مختلفة الجواهر
وهؤلاء لا يقولون به وثانيا ان طبيعة الجسم التي لها لا يكون مستحيلا عليها
ذلك وانما يستحيل عليها ذلك من حيث صورة نوعها ونحن لا نمنع ذلك
ويجوز ان يقارن الجسمية شيء يجعل ذلك الجسم قائما نوعا لا يقبل القسمة
ولا الاتصال بغيره وهذا هو لنا في الفلك والذي يحتاج اليه ههنا هو ان
يكون الطبيعة الجسمية لا تمنع ذلك بما هي طبيعة الجسمية فنقول اولا قد
تحققنا ان الجسمية من حيث جسمية ليست غير قابلة للانفكاك فمن طباع
الجسمية ان تقبل الانفكاك فيظهر من هذا ان صورة الجسم والابعاد قائمة
في شيء وذلك ان هذه الابعاد هي الاتصالات انفسها او شيء يعرض للاتصال
على ما سنحقق وليست اشياء يعرض لها الاتصال فان لفظ الابعاد اسم
لنفس الكميات المتصلة لا للاشياء التي يعرض لها الاتصال والشيء الذي
هو الاتصال نفسه او المتصل بذاته فمستحيل ان يبقى هو بعينه وقد بطل
الاتصال فكل اتصال بعد اذا انفصل بطل ذلك البعد وحصل بعدان
آخران وكذلك اذا حدث اتصال اعني الاتصال بالمعنى الذي هو فصل لا عرض
وقد بينا هذا في موضع آخر فقد حدث بعد آخر وبطل كل واحد مما كان خاصيته

اثبات الهيولى بالقوة والفعل

بخاصيته ففي الاجسام اذن شيء هو موضوع للاتصال والانفصال ولما يعرض للاتصال
من المقادير المحدودة فان الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية فهو شيء بالفعل
ومن حيث هو مستعد اي استعداد شئت فهو بالقوة ولا يكون الشيء من
حيث هو بالقوة شيئا هو من حيث هو بالفعل شيئا آخر فيكون القوة للجسم
لا من حيث له الفعل فصورة الجسم يقارن شيئا آخر غيرها في انه صورة فالذي
فيكون الجسم جوهرا مركبا من شيء عنه له القوة ومن شيء عنه له الفعل
له الفعل هو صورته والذي عنه بالقوة هو مادته وهو الهيولى ولسائل
ان يسال ويقول فالهيولى ايضا مركبة وذلك لانها في نفسها هيولى وجوهر
بالفعل وهي مستعدة ايضا فنقول ان جوهر الهيولى وكونها بالفعل هيولى
ليس شيئا آخر الا انه جوهر مستعد لكذا والجوهرية التي لها ليس يجعلها بالفعل
شيئا من الاشياء بل يعدها لان يكون بالفعل شيئا بالصورة وليس معنى جوهريتها
الا انها امر ليس في موضوع بالقوة فالاثبات ههنا هو انه امر واما انه ليس
في موضوع وهو سلب وانه امر ليس يلزم منه ان يكون شيئا معينا بالفعل
لان هذا عام ولا يصير الشيء بالفعل شيئا بالامر العام ما لم يكن له فصل يخصه
وفصلها انه مستعد لكل شيء فصورته التي تظن له هو انه مستعد قابل
فاذن ليس حقيقة للهيولى يكون بها بالفعل وحقيقة اخرى بالقوة الا ان
تطرا عليه حقيقة من خارج فيصير بذلك بالفعل ويكون في نفسها واعتبار
وجود ذاتها بالقوة وهذه الحقيقة هي الصورة ونسبة الهيولى الى هذين
المعنيين اشبه بنسبة البسيط الى ما هو جنس وفصل من نسبة المركب الى ما هو هيولى

وصورة فقط بان من هذا ان صورة الجسمية من حيث هي صورة الجسمية محتاجة الى
مادة ولان طبيعة صورة الجسمية في نفسها من حيث هي صورة جسمية لا تختلف
فانها طبيعة واحدة بسيطة ليس يجوز ان يتنوع بفصل يدخل عليها بما
هي جسمية فان دخلتها فصول يكون امور ينضاف اليها من خارج يكون
بعض احدى الصور المقارنة للمادة ولا يكون حكمها معها حكم الفصول الحقيقية
وبيان هذا هو ان الجسمية اذا خالفت جسمية اخرى فيكون لاجل ان
هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية وتلك الاخرى لها طبيعة
ارضية وليس هذا كالمقدار الذي ليس هو في نفسه شيئا محصلا ما لم يتنوع
بان يكون خطا او سطحا او جسما وكالعدد الذي ليس هو شيئا محصلا ما لم
يتنوع الى اثنين او ثلثة او اربعة ثم اذا تحصل لا يكون تحصله بان ينضاف
اليه شيء من خارج ويكون الطبيعة الجنسية كالمقدارية او العددية دونها
طبيعة قائمة مشار اليها ينضاف اليها طبيعة اخرى فيتنوع بها بل يكون
طبيعة الاثنينية في نفسها هي العددية التي تحمل على الاثنينية وتختص
بها والطولية نفسها هي المقدارية التي تحمل عليها وتختص بها واما ههنا
فلا يكون كذلك بل الجسمية اذا اضيف اليها صورة اخرى لا يكون تلك الصورة
التي تطلق فصلا والجسمية باجتماعهما جسمية بل يكون الجسمية احديهما متحصلة
في نفسها متحققة فانا نعني ههنا بالجسمية الذي كالصورة لا الذي كالجنس
وقد عرفت الفرق بينهما في كتاب البرهان وسيأتيك ههنا ايضاح وبيان
لهذا على انك قد تحققت مما تبين لك الفرق بينهما فانها ليس كالمقدار يجوز ان يكون

بفصول خ ر

كالمادة خ ر

يكون انواعه تختلف بامور لها في ذاتها والمقدار المطلق لا يكون له في ذاته
شيء منها وذلك لان المقدار المطلق لا تحصل له ذات متقررة الا ان يكون خطا
او سطحا فاذا تحصل [illegible] خطا او سطحا جاز ان يكون الخط لذاته مخالفا
للسطح بفصل هو محصل للطبيعة المقدارية خطا او سطحا واما الجسمية التي
نتكلم فيها فهي في نفسها طبيعة محصلة ليس تحصل نوعيتها بشيء ينضم اليها
حتى لو توهمنا انه لم ينضم الى الجسمية معنى بل كانت جسمية لم يمكن ان يكون متحصلة
في انفسنا الا مادة واتصال فقط وكذلك اذا اثبتنا مع الاتصال شيئا اخر
فليس لان الاتصال نفسه لا يتحصل لنا الا باضافته اليه او قرنه به بل بحجة اخرى
تبين ان الاتصال لا يوجد بالفعل وحده فليس ان لا يوجد الشيء بالفعل موجودا
هو ان لا يتحصل طبيعته فان البياض والسواد كل شيء منهما متحصل الطبيعة معنى
متخصصا اتم تخصص الذي هو في ذاته ثم لا يجوز ان يوجد بالفعل الا في مادة
واما المقدار المطلق فيستحيل ان يتحصل طبيعة مشارا اليها الا ان يحصل بالفصل
خطا او سطحا حتى يصير جائزا ان يوجد لا ان المقدار يحصل ان يوجد مقدارا
ثم يتبعه ان يكون خطا او سطحا على سبيل ان ذلك شيء لا يوجد الا من دونه
بالفعل وان كان متحصل الذات فان هذا ليس كذا بل الجسمية يتصور انها
وجدت بالاسباب التي لها ان يوجد بها وفيها وهي جسمية فقط بلا
زيادة والمقدار لا يتصور انه وجد بالاسباب التي له ان يوجد بها
وفيها وهو مقدار فقط بلا زيادة فلذلك المقدار لذاته يحتاج الى
فصول حتى يوجد شيئا متحصلا وتلك الفصول ذاتيات له لا يحوجه الا ان يصير محصولها

مع الا مع دونه خ ر

لا يحوجه خ ر

صورة

غير المقدار فيجوز أن يكون المقدار في لا مقدار إذا حل له بالذات وأما
الجسمية من حيث جسمية فهي طبيعة واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف فيها
ولا يخالف مجرد صورة جسمية بمجرد صورة جسمية بفصل داخل في الجسمية
وما يلحقها إنما يلحقها على أنها شيء خارج عن طبيعتها فلا يجوز [illegible] إذن
أن تكون جسمية محتاجة إلى مادة وجسمية غير محتاجة إلى مادة واللواحق
الخارجة لا تغنيها عن الحاجة إلى المادة بوجه من الوجوه لأن الحاجة
إلى المادة إنما تكون للجسمية والكلي في مادة لأجل ذاته وللجسمية من حيث
هي جسمية لا من حيث هي جسمية مع لاحق فقد بان أن الأجسام مؤلفة
من مادة وصورة **فصل** في أن المادة الجسمانية لا تتعرى عن الصورة
ونقول الآن إن هذه المادة الجسمانية يستحيل أن توجد بالفعل
متعرية عن الصورة ومما يوضح ذلك بسرعة أنا بينا أن كل وجود
يوجد فيه شيء بالفعل محصل قائم وأيضا استعداد لقبول شيء
آخر فذلك الموجود مركب من مادة وصورة والمادة الأخيرة غير
مركبة من مادة وصورة ولنضع أنها إن فارقت الصورة الجسمية
فلا يخلو إما أن يكون لها وضع وحيز في الوجود الذي لها حينئذ أو لا
يكون فإن كان لها وضع وحيز وكان يمكن أن تنقسم فهي لا محالة ذات
مقدار وقد فرض لا مقدار لها وإن لم يمكن أن تنقسم ولها وضع
فهي لا محالة نقطة ويمكن أن ينتهي إليها خط ولا يجوز أن تكون نقطة
بالذات متحيزة على ما علمت في مواضع وإما إن كان هذا الجوهر لا وضع له
منفردة

متحيزة ودل

يخل إما أن

لا وضع له ولا إليه إشارة بل هو كالجواهر المعقولة لم يخل إما أن يحل فيه المقدار المحصل
بأسره دفعة أو يتحرك نحو الاستكمال مقداره يتحرك على الاتصال فإن
حل فيه المقدار دفعة وحصل لا محالة مع تقدره في حيز مخصوص فيكون
قد صادفه المقدار مختصا بالحيز وإلا لم يكن حيز أولى به من حيز فقد
صادفه المقدار حيث انضاف إليه فيكون لا محالة قد صادفه وهو في الحيز
الذي هو فيه فيكون ذلك الجوهر متحيزا إلا أنه على أن لا يكون متحيزا وقد
فرض متحيز البتة هذا خلف ولا يجوز أن يكون التحيز قد حصل له دفعة مع
قبول المقدار لأن المقدار إن وافاه وليس هو في حيز كان المقدار
تقترن به لا في [illegible] حيز وإن لم يكن يوافيه في حيز مخصوص من الأحياز
المختلفة المحتملة له فيكون حينئذ لا حيز له وهذا محال أو يكون في كل حيز يمكن
أن يكون له لا يتخصص ببعضه وهذا محال وهذا يظهر ظهورا أكثر في توهمنا
هيولى مدرة ما قد جردت ثم حصل فيها صورة تلك المدرة فلا يجوز أن
يحصل فيها وليست في حيز ولا يجوز أن تكون المدرة يحصل في كل حيز
هو بالقوة حيز طبيعي للمدرة فإن المدرة محال أن يحصل شاغلا لكل حيز لنوعه
ولا يحصل أولى بجهة من حيزه دون جهة ولا يجوز أن يوجد إلا في جهة
مخصوصة من جملة كلية الحيز ولا يجوز أن يحصل في جهة مخصوصة ولا مخصص
له بها من الأحوال إذ ليس إلا اقتران صورة بمادة وذلك مشترك الا
حتمال الحصول في أي جهة كان من الجهات الطبيعية لأجزاء الأرض وقد علمت
أن مثل هذا الحصول في جهة من الحيز إنما يكون فيما يكون بسبب وقوعه
بالقرب منه بقسر قاسر خصص ذلك القرب إتيانه إلى ذلك المكان

بعينه بالحركة المستقيمة او حده و به في الابتداء هناك وبذلك القرب او وقوعه فيه
بنقل ما قيل لذلك تخصص وقد اشبع لك الكلام في هذا فالهيولى التي
للمدرة لا تختص بعد التجريد ثم لبس صورة المدرة بجهة الا ان يكون لها
مع التجريد مناسبة مع تلك الجهة لتلك المناسبة لا تنفك عنها هيولى
اولى ولا في نفس اكتسابها الصورة ثانيا تخصصت بها وتلك المناسبة
وضع ما وكذلك اذا كان قبولها المقدار بكماله لا دفعة بل على انبساط على
ان كل ما من شانه ان ينبسط فله جهات وكل ما له جهات فهو ذو وضع
فيكون ذلك الجوهر ذا وضع وحيز وقيل لا وضع له ولا حيز وهذا خلف
والذي اوجب هذا الخلف فرضنا انه يفارق الصورة الجسمية فيمتنع ان
يوجد بالفعل الا متقوما بالصورة الجسمية وكيف يكون ذات لا حيز
لها لا في القوة ولا في الفعل يقبل الكم فتبين ان المادة لا يبقى مفارقة
ولنتمم فانه لا يخلو اما ان يكون وجودها وجود قابل فيكون دائما قابلا
لشيء لا يعرى عن مقبول لها واما ان يكون لها وجود خاص متقوم
ثم يلحق بانه يقبل فيكون بوجودها الخاص المتقوم غير ذات
كم وغير ذات حيز فيكون المقدار الجسماني هو الذي عرض له وصير
ذاته بحيث له بالقوة اجزاء بعد ما ان لذاته ان يتقوم جوهرا
في نفسه غير ذي حيز ولا كمية ولا قبول قسمة فان كان وجوده
الخاص الذي به يتقوم لا يبقى عند التكثر اصلا فيبقى ما هو متقوم
بانه لا جزء له ولا ينقسم بالوهم والفرض يعرض له ان يبطل عنه ما تقوم
به بالفعل لورود عارض عليه فان كانت تلك الوحدانية لا لما تقوم

لما يتقوم به الهيولى بل لامر آخر فيكون ما فرضناه وجودا خاصا ليس وجودا خاصا
يتقوم به فيكون حتى للمادة صورة عارضة بها يكون واحدة بالقوة والفعل
وصورة اخرى عارضة بها يكون غير واحدة بالقوة فيكون بين الامرين
شيء مشترك هو القابل للامرين من شانه ان يصير مرة وليس في قوته ان
ينقسم مرة اخرى وفي قوته ان ينقسم اعني القوة القريبة التي لا واسطة
لها فلنفرض الآن هذا الجوهر قد صار بالفعل اثنين وكل واحد منهما بالعدد
غير الآخر وحكمه ان يفارق الصورة الجسمانية فليفارق كل واحد منهما الصورة
الجسمانية فيبقى كل واحد منهما جوهرا واحدا بالقوة والفعل ولنفرضه
بعينه لم ينقسم الا انه ازيل عنه الصورة الجسمانية حتى يبقى جوهرا واحدا
بالقوة والفعل فلا يخلو اما ان يكون بعينه هذا الذي يبقى جوهرا وهو غير
جسم هو بعينه مثل الذي هو كجزئه الذي بقي كذلك مجردا او خالفه فان
خالفه فلا يخلو اما ان يكون لان هذا بقي وذلك عدم او بالعكس او يكونا كلاهما قد
بقيا ولكن قد اختص لهذا كيفية او صورة لا يوجد لذلك او يختلفان بالتفاوت
بعد الاتفاق في المقدار او الكيفية او غير ذلك فان بقي احدهما وعدم الآخر
والطبيعة واحدة مشتبهة وانما اعدم احدهما رفع الصورة الجسمانية
فيجب ان يعدم الآخر كذلك وان اختص بهذه الكيفية والطبيعة واحدة ولم يحدث
مع هذه الحالة الا ما يلزم هذه الحالة فيجب ان يكون حال الآخر كذلك فان قيل
ان الاول ليس فيهما اثنان يتحدان فيصيران واحدا فنقول ويجب ان يتحد
جوهران لانهما ان اتحدا وكل واحد منهما موجود فهما اثنان لا واحد

ذلك ون

وان اتحدا واحدهما معدوم والآخر موجود فالمعدوم كيف يتحد بالموجود
وان عدما جميعا بالاتحاد وحدث شيء ثالث منهما فهما غير متحدين بل فاسدين
بينهما وبين الثالث مادة مشتركة وكلامنا في نفس المادة لا في شيء ذي مادة
واما ان اختلف بالتفاوت في القدر او غير ذلك فيجب ان يكونا وليس لهما صورة
جسمانية لها صورة مقدارية وهذا خلف واما ان لم تختلف بوجه من الوجوه
فيكون حينئذ حكم الشيء لو لم ينفصل عنه ما هو غيره هو بعينه حكمه وقد انفصل
عنه غيره وحكمه مع غيره وحكمه وحده من كل جهة حكما [illegible] واحدا هف
اعني ان يكون حكم بعض الموضوع وحكم كله واحدا من كل جهة اعني ان
يكون لو كان الشيء لم ينقص بان يوخذ عنه شيء كما اذا اخذ عنه شيء وحكم
ولم يضف اليه شيء حكمه وقد اضيف اليه شيء وبالجملة كل شيء يجوز في وقت
من الاوقات ان يصير اثنين ففي طباعه وذاته استعداد للانقسام لا
يجوز ان يفارقه وربما يمنع عنه بعارض غير استعداد للذات وذلك
الاستعداد حينئذ لا يفارقه المقدار فحق ان [illegible] المادة لا تتعرى عن
الصورة الجسمية ولان هذا الجوهر انما صار كما بمقدار حله فليس بكم بذاته
فليس يجب ان يختص ذاته بقبول قطر بعينه دون قطر وقدر دون
قدر وان كانت الصورة الجسمية واحدة ونسبته الى ما هو غير متحيز ولا
متكمم في ذاته بل انما يتحيز ويتكمم بغيره لا الى مقدار يحوز وجوده
والا فله مقدار في ذاته يطابق ما به وبه دون ما يفضل عليه فيتبين من
هذا انه يمكن ان يصغر المادة بالتكاثف ويكبر بالتخلخل وهذا محسوس

محسوس بل يجب ان يكون تعين المقدار عليه بسبب يقتضي في الوجود ذلك المقدار
وذلك السبب لا يخلو اما ان يكون احد الصور والاعراض التي تكون في المادة او
بسبب من خارج فان كان سببا من خارج فاما ان يفيد ذلك المقدار
بتوسط امر آخر او بسبب استعداد خاص فيكون حكم هذا وحكم القسم الاول واحدا
رجع الى ان الاجسام لاختلاف احوالها تختلف مقاديرها واما ان لا يكون
الافادة بسبب ذلك وبتوسط فيكون الاجسام متساوية الاستحقاق للكم ومتساوية
الاحجام وهذا كاذب ومع ذلك ايضا فليس يجب ان يصدر عن ذلك السبب
حجم بعينه دون حجم الا لامر واعني بذلك الامر شرطا ايضا فبالمادة يستحق
المقدار المعين لا لنفسها كيف ولا مادة لها ولا ايضا لكونها مادة لها صورة با
لكمية بل يكون للمادة شيء لاجله يستحق ان يصور المصور بذلك الحجم والكمية
ويجوز ان تختلف بالنوع مطلقا ويجوز ان تختلف بالاشد والاضعف ليس
بالنوع مطلقا وان كان الاشد والاضعف قد يقارب الاختلاف في النوع
لكن الاختلاف بالنوع مطلقا وبين الاختلاف بالاشد والاضعف مخالفة
معلومة عند المعتبرين فقد علمت ان الهيولى قد يتهيأ بعينها لمقادير مختلفة
وهذا ايضا مبدأ للطبيعيات وايضا فان كل جسم يختص لا محالة بحيز من الاحياز
وليس له حيزه الخاص به بما هو جسم والا لكان كل جسم كذلك فهو اذن لا محالة
يختص به بصورة ما في ذاته وهذا بين وايضا فانه اما ان يكون غير قابل
للتشكيل والتفصيل فيكون بصورة ما صار كذلك لانه بما هو جسم قابل
له واما ان يكون قابلا له بسهولة او بعسر كيف ما كان فهو على احدى الصور

اثبات الصور النوعية

المذكورة في الطبيعيات فاذن المادة الجسمية لا توجد مفارقة للصورة فالمادة
اذن انما تتقوم بالفعل بالصورة فاذن المادة اذا جردت في التوهم
فقد فعل بها ما لا يثبت في الوجود معه **فصل** في تقديم الصورة على المادة
في مرتبة الوجود فقد صح ان المادة الجسمانية انما تتقوم بالفعل عند
وجود الصورة وايضا فان الصورة المادية ليست توجد مفارقة للمادة
فلا يخلو اما ان يكون بينهما علاقة المضاف فلا تعقل ماهية كل واحد منهما
الا معقولة بالقياس الى الآخر وليس كذلك فانا نعقل كثيرا من الصور
الجسمانية ونحتاج الى تكلف شديد حتى نثبت ان لها مادة وكذلك هذه
المادة نعقلها الجوهر المستعد ولا نعلم من ذلك ان ما يستعد له يجب
ان يكون منه شيء بالفعل الا ببحث ونظر نعم هي من حيث هي مستعدة
مضافة الى ما يستعد له وبينهما علاقة الاضافة لكن كلامنا في مقايسة
ما بين ذاتيهما دون ما يعرض لهما من اضافة او يلزمه وقد عرفت
كيف هذا وليس كلامنا في الحال بين المادة والصورة من حيث
هي موجودة والاستعداد لا يوجب علاقة مع شيء هو موجود لا محالة
وان كانت يجوز ذلك فلا يخلو اما ان يكون العلاقة بينهما علاقة ما بين العلة
والمعلول واما ان يكون العلاقة بينهما علاقة امرين متكافئي الوجود
ليس [احد] هما علة ولا معلولا للآخر ولكن لا يوجد احدهما الا والآخر
يوجد فكل شيئين ليس احدهما علة للآخر ولا معلولا للآخر ثم بينهما
هذه العلاقة فلا يجوز ان يكون رفع احدهما علة لرفع الآخر من حيث

[لا رفعا]
من حيث هو ذات بل يكون امرا معه اعني يكون رفعا لا يخلو عن ان يكون مع رفع
يوجب الرفع ان كان ولا بد وقد عرفت الفرق بين الوجهين فقد عرفت
ان الشيء الذي رفعه علة لرفع شيء آخر فهو علة فقد بان لك هذا قبل في
مواضع على التفصيل وسنزداد ايضاحا في خلل ما نفهمه واما الان فقد
علمت ههنا الفرق بين ان يقع في الشيء ان رفعه علة لرفع شيء وبين
ان يقع لا بد من ان يكون مع رفعه رفع شيء فان كان ليس رفع احد
هذين الشيئين المذكورين علة لرفع الآخر بل لا بد من ان يكون معه ارتفاع
الآخر فلا يخلو اما ان يكون رفع المرفوع منهما يوجب رفع شيء ثالث
غيرهما او يجب عنه رفع شيء ثالث حتى انه لولا ان وقع عرض لذلك الثالث
لم يكن رفع هذا ولا يكون شيء من ذلك فان لم يكن بل كان ليس يرتفع هذا
الا مع ذلك وذلك الا مع هذا من غير سبب ثالث من طبيعتهما فطبيعة كل
واحد منهما متعلقة بالوجود بالفعل بالآخر فاما ان يكون ذلك لماهيتها فيكون
مضافا وقد بان انها ليست مضافة واما ان يكون في وجودها وبين ان
مثل هذا لا يكون واجب الوجود فيكون في ماهيته ممكن الوجود لكنه يصير بغيره
واجب الوجود فلا يجوز البتة ان يصير واجب الوجود بذلك الآخر فقد بينا
هذا فيجب ان يصير واجب الوجود هو وصاحبه معه في آخر الامر اذا ارتقينا
في العلل بشيء ثالث ويكون ذلك الشيء الثالث من حيث هو علة بالفعل
لوجوب وجودهما لا يصح رفع احدهما الا برفع كونه علة بالفعل
فيكون بهذا انما يرتفعان لرفع شيء ثالث وقد قلنا ليس كذلك هف وقد

بطل هذا وبقي الحق أحد القسمين الآخرين فإن كان رفعهما بسبب شيء ثالث
حتى يكونا معلولاه فلننظر كيف يمكن أن يكون ذات كل واحد منهما
يتعلق بمقارنة ذات الآخر فإنه لا يخلو إما أن يكون كل واحد منهما يجب
وجوده من العلة بوساطة صاحبه فيكون كل واحد منهما هو العلة القريبة
لوجوب وجود صاحبه وهذا محال فقد بان أن هذا مستحيل فيما سلف من
أقاويلنا وإما أن يكون أحدهما بعينه أقرب إلى هذا الثالث فيصير هو العلة
الواسطة والثاني هو المعلول ويكون الحق هو القسم الثاني الذي قلنا
أن العلاقة بينهما علاقة يكون بها أحدهما علة والآخر معلولاً وإما أن
كان رفع أحدهما يوجب رفع ثالث يجب رفعه رفع الثاني منهما فقد
صار أحدهما علة العلة وعلة العلة علة والأمر يتقرر في آخره على أن يكون
أحدهما معلولاً والآخر علة فلننظر الآن أيهما ينبغي أن يكون العلة منهما
فأما المادة فلا يجوز أن تكون هي العلة لوجود الصورة أما أولاً فلأن
المادة إنما هي مادة لأن لها قوة القبول والاستعداد والمستعد بما هو مستعد
لا يكون سبباً لوجود ما هو مستعد له ولو كان سبباً لوجب أن يوجد ذلك
دائماً له من غير استعداد وأما ثانياً فإنه من المستحيل أن يكون ذات الشيء
سبباً لشيء بالفعل وهو بعد بالقوة بل يجب أن يكون ذاته قد صار بالفعل
ثم صار سبباً لشيء آخر سواء كان هذا التقدم بالزمان أو بالذات أعني
ولو لم يكن البتة موجوداً إلا وهو سبب للثاني وإلا أن يقوم به الثاني
بالذات ولذلك يكون متقدماً بالذات وسواء كان ما هو سبب لم يفارق

الشيء

يفارق ذاته أو يكون مفارقاً ذاته فإنه يجوز أن يكون بعض أسباب وجود الشيء
إنما يكون عنه وجود شيء تكون مقارناً لذاته وبعض أسباب وجود الشيء
إنما يكون عنه وجود شيء يكون مبايناً لذاته فإن العقل ليس ينقبض
عن تجويز هذا من البحث بوجوب وجود القسمين جميعاً فإن كانت المادة
سبباً للصورة فيجب أن يكون لها ذات بالفعل أقدم من الصورة وقد منعنا
هذا ومنعنا ليس بناؤه على أن ذاته لا يمكن أن يوجد إلا ملتزماً لمقارنة
الصورة بل على أن ذاته يستحيل وجودها أن يكون بالفعل إلا بالصورة
وبين الأمرين فرق وأما ثالثاً فلأنه إذا كانت المادة هي العلة القريبة
للصورة والمادة لا اختلاف لها في ذاتها وما يلزم عن شيء الذي لا
اختلاف فيه لا اختلاف فيه البتة فكان يجب أن تكون الصورة المادية
لا اختلاف فيها فإن كان اختلافها لأمور تختلف من أحوال المادة
فتكون تلك الأمور هي الصورة الأولى في المادة ويعود الكلام جذعاً فإن
كان علة وجود هذه الصورة المختلفة المادة وشيء [illegible] آخر
مع المادة ليس في المادة حتى لا يكون المادة وحدها العلة القريبة بل
المادة وشيء آخر فيكون ذلك الشيء الآخر والمادة إذا اجتمعا جميعاً
حصل صورة ما معينة في المادة وإن كان شيء غير ذلك الآخر واجتمع
مع المادة حصلت صورة غير تلك الصورة المعينة فيكون المادة
في الحقيقة لها قبول للصورة وأما خاصية كل صورة فإنما يكون
عن تلك العلل وإنما يكون كل صورة هي هي بخاصيتها فيكون علة وجود

كل صورة بخاصيتها هي الشيء الذي يحوج ولا يكون للمادة في تلك الخاصية صنع
وانما كان تلك الصورة موجودة ووجودها بتلك الخاصية فيكون لا صنع للمادة
في خصوصية وجود كل صورة الا انها لا بد منها في ان يوجد الصورة فيها
وهذه خاصية العلة القابلية فبقي لها القبول فقط فقد بطل ان يكون المادة
علة للصورة بوجه من الوجوه فقد بقي ان يكون الصورة هي التي هي بها
يجب وجود المادة فلننظر هل يمكن ان يكون الصورة وحدها لها يجب
وجود المادة فنقول اما الصورة التي لا تفارق مادتها فذلك جائز
فيها واما الصور التي تفارق المادة وتبقى المادة موجودة بصورة
اخرى فلا يجوز ذلك فيها وذلك لان هذه الصورة لو كانت وحدها لذاتها علة
لكانت المادة تعدم بعدمها وتكون للصورة المستأنفة مادة اخرى توجد
عنها ولكان تكون تلك [illegible] المادة حادثة ولكان يحتاج لها الى مادة
اخرى فيجب اذن ان يكون علة وجود المادة شيئا مع الصورة حتى يكون المادة
انما يفيض وجودها عن ذلك الشيء لكنه يستحيل ان تحصل فيضانه عنه بلا صورة
البتة بل انما يتم الامر بهما جميعا فيكون تعلق المادة في وجودها بذلك
الشيء وبصورة كيف كانت تصدر عنه فيها فلا تعدم بعدم الصورة اذا
الصورة لا تفارقها الا لصورة اخرى تفعل مع العلة التي عنها مبدأ
وجود المادة ما كان تفعل الصورة الاولى فيما انه هذا الثاني شارك الاول
في انه صورة يشاركه في انه يعاون على اقامة هذه المادة وبما يخالف يجعل
المادة بالفعل جوهرا غير الجوهر الذي كان يفعله الاول وكثير من الامور

توكلت على الله

من الامور الموجودة انما يتم بوجود شيئين فان الاضاءة والانارة انما تحصل
بمضيء ومن كيفية لا بعينها يجعل الجسم المستنير بلا لانه ينفذ فيه الشعاع ولان
ينعكس ثم يكون تلك الكيفية بعينها الشعاع على خاصية غير الخاصية التي بعينها كيفية
اخرى من الالوان ويجب ان لا يفترق فيهما لفظنا به من نفوذ الشعاع وانعكاسه
بعد انك بالغرض بصير ولا يبعد اذا تاملت ان تجد لهذه امثلة اشد
موافقة ولا يغرك ان لا تجد لبعضها مثالا فانه ليس يجب ان يكون لكل شيء مثال
ولقائل ان يقول انه ان كان تعلق المادة بذلك الشيء وبصورة فيكون مجموعهما
كالعلة له واذا ابطلت الصورة بطل هذا المجموع الذي هو العلة فوجب ان يبطل
المعلول فنقول انه ليس تعلق المادة بذلك الشيء وبالصورة من حيث الصورة
صورة معينة بالنوع بل من حيث هي صورة وهذا المجموع ليس يبطل البتة
فانه يكون دائما موجودا ذلك الشيء والصورة من حيث هي صورة فيكون لو لم
يكن الشيء لم يكن المادة ولو لم تكن الصورة من حيث هي صورة لم تكن المادة
ولو بطلت الصورة الاولى لا بسبب تعقب الثاني لكان يكون ذلك الشيء المفارق وحده
ولا يكون الشيء الذي هو الصورة من حيث هي صورة فكان يستحيل ان يفيض
من ذلك الشيء وجود المادة اذ هو وحده بلا شريك او شريطة ولكن لقائل
ان يقول ان مجموع ذلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحدا بمعنى
عام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد والمثل طبيعة المادة
فانها واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ

سبب

ولا ينعكس

مستحفظ

وحده عموم هو واحد بالعدد علة لواحد بالعدد وههنا كذلك فإن الواحد بالنوع
هو واحد بالعدد وهو المفارق فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ولا يتم إيجابها
إلا بأحد أمور يقارنها أيها كانت وأما ما هذا الشيء فسنعلمه بعد فالصورة
إما صورة لا يفارقها وإما صورة يفارقها المادة ولا يخلو المادة عن مثلها
في الصورة التي يفارقها للتعاقب فإن معقبها عنها يستبقيها بتعقب تلك الصورة
فيكون الصورة من وجه واسطة بين المادة المستفادة وبين مستبقيها و
الواسطة في التقويم فإنه أولاً يتقوم ذاته ثم يتقوم بغيره أولية بالذات
وهي العلة القريبة من المستبقي في البقاء فإن كانت يتقوم بالعلة المبقية
للمادة بواسطتها فالقوام لها من الأوائل أولاً ثم للمادة وإن كانت ثمة صورة
لا تلك العلة بل بنفسها ثم يقام المادة بها فذلك أظهر فيها وأما الصورة
التي لا يفارقها المادة فلا يجوز أن يجعل معلولها للمادة حتى يكون المادة
تقيضها وتوجبها بنفسها فيكون موجبة لوجود ما يستكمل به فيكون من
حيث هي مستكمل به قابلة ومن حيث توجبه موجدة فيكون توجب وجود شيء
في نفسها تتصور به لكن الشيء من حيث هو قابل غيره من حيث هو موجب فيكون
المادة ذات أمرين بأحدهما تستعد وبالآخر يوجد عنه شيء فيكون المستعد
منها هو جوهر المادة وذلك الآخر أمراً زائداً على كونه مادة يقارنه و
يوجب فيه أثراً كالطبيعة للحركة في المادة فيكون ذلك الشيء هو الصورة
الأولى ونعود الكلام جذعاً فإذن الصورة أقدم من الهيولى ولا يجوز

أن المادة هو

بالمادة

ولا يجوز أن يبقى أن الصورة بنفسها موجودة بالقوة وإنما تصير بالفعل
لأن جوهر الصورة هو الفعل وأما طبيعة ما بالقوة فإن محلها المادة
فيكون المادة هي التي يصلح فيها أن يبقى لها أنها في نفسها بالقوة يكون
موجودة وأنها بالفعل بالصورة والصورة وإن كانت لا تفارق الهيولى
فليست تتقوم بالهيولى بل بالعلة المفيدة إياها في الهيولى وكيف تتقوم
الصورة بالهيولى وقد بينا أنها علتها والعلة لا تتقوم بالمعلول ولا
شيئان اثنان تتقوم أحدهما بالآخر بأن كل واحد منهما يفيد الآخر وجوده
وقد بان استحالة هذا وتبين لك الفرق بين الذي يتقوم به الشيء وبين
الذي لا يفارقه فالصورة لا توجد إلا في الهيولى لا أن علة وجودها الهيولى
أو كونها في الهيولى كما أن العلة لا توجد إلا مع المعلول لا أن علة وجود
العلة هي المعلول أو كونه مع المعلول بل كما أن العلة إذا كانت علة بالفعل
لزم عنها المعلول و أن يكون معها كذلك الصورة إذا كانت صورة
موجودة يلزم عنها أن يتقوم شيئاً ذلك الشيء مقارن لذاتها فكان ما يقوم
شيئاً بالفعل ويفيد الوجود منه ما يفيده وهو مباين ومنه ما يفيده وهو
ملاق وإن لم يكن جزءاً منه مثل الجوهر للأعراض التي يلحقها أو يلزمها و
المزاج وبين ههنا أن كل صورة يوجبه مادة مجسمة فيعلله ما توجد
أما الحادثة فذلك ظاهر فيها وأما الملازمة للمادة فلأن الهيولى الجسمانية
إنما خصصت بها العلة وسنبين هذا أظهر من مواضع أخرى المقالة

الثالثة الفصل في الاشارة الى ما ينبغي ان يبحث عنه من حال المقولات التسع
وفي عرضيتها فنقول قد بينا ماهية الجوهر وبينا انها مقولة على المفارق
وعلى الجسم وعلى المادة والصورة فاما الجسم فاثباته مستغنى عنه واما المادة
والصورة فقد اثبتناهما واما المفارق فقد اثبتناه بالقوة القريبة
من الفعل ونحن مثبتوه من بعد وعلى ذلك انك تذكرت ما قلناه في النفس
صح لك وجود جوهر مفارق غير جسم فبالحري ان ننتقل الآن الى تحقيق
الاعراض واثباتها فنقول اما المقولات العشر فقد تحققت ماهياتها
في افتتاح المنطق ثم لا شك ان المضاف من جملتها من حيث هو مضاف
امر عارض لشيء ضرورة وكذلك النسب التي هي في اين ومتى وفي الوضع
وفي الفعل وفي الانفعال فانها احوال عارضة لاشياء هي فيها كا
لموجودة في الموضوع اللهم الا ان يقول قائل ان الفعل ليس كذلك فان
وجود الفعل ليس في الفاعل بل امر المفعول فان قال ذلك وسلم له فليس
يضر فيما نروم من ان الفعل موجود في شيء موجود في الموضوع وان
كان ليس في الفاعل فيبقى من المقولات ما يقع فيها اشكال فانه هل هو عرض
او ليس بعرض مقولتان مقولة الكيف ومقولة الكم اما مقولة
الكم فكثير من الناس راى ان يجعل الخط والسطح والمقدار الجسماني
من الجوهر وان لا يقتصر على ذلك بل يجعل هذه الاشياء مبادي الجوهر
وبعضهم راى ذلك في الكميات المنفصلة اي الاعداد وجعلها مبادي

محمولة البنية

مبادي الجواهر واما الكيف فقد راى آخرون من الطبيعيين انها ليست
بل اللون جوهر بنفسه والطعم جوهر آخر والرائحة جوهر آخر وان من هذه
قوام الجوهر المحسوس واكثر اصحاب الكمون ذاهبون الى هذا فاما تشكيك
اصحاب القول بجوهرية الكيف فالاحرى بها ان نورده في العلم الطبيعي
وكانا قد فعلنا ذلك اما اصحاب القول بجوهرية الكم فمنهم فهيئة المتصل
هي جواهر ومبادي للجواهر فقد قال ان هذه هي الابعاد المقومة للجوهر
الجسماني وما هو مقوم للشيء فهو اقدم منه وما هو اقدم من الجواهر فهو
اولى بالجوهرية وجعل النقطة اولى الثلثة بالجوهرية واما اصحاب
العدد فانهم جعلوا هذه مبادي الجواهر الا انهم جعلوها مؤلفة من
الوحدات حتى صارت الوحدات مبادي المبادي ثم قالوا ان الوحدة
طبيعة غير متعلقة في ذاتها بشيء من الاشياء وذلك لان الوحدة تكون في كل
شيء فيكون الوحدة في ذلك الشيء غير ماهية ذلك الشيء فان الوحدة في الماء
غير المائية وفي الناس غير الناس ثم هي بما هي وحدة مستغنية عن ان يكون
شيئا من الاشياء فكل شيء فانما يصير بعينه ما هو بان يكون واحدا متعينا فيكون
الوحدة مبدا للخط وللسطح ولكل شيء فان السطح لا يكون سطحا الا بوحدة
اتصالها الخاص وكذلك الخط والنقطة ليست وحدة صار لها وضع فالوحدة
علة كل شيء واول ما تتكون وتحدث من الوحدة العدد فالعدد علة
متوسطة بين الوحدة وبين كل شيء فالنقطة وحدة وضعية والخط

اثنوية وضعية والسطح ثلاثية وضعية والجسم رباعية وضعية ثم تدرجوا الى ان جعلوا
كل شيء حادثا عن العدد فيجب علينا اولا ان نبين ان المقادير والاعداد اعراض
ثم نشتغل بعد ذلك بحل الشكوك التي لهؤلاء وقبل ذلك يجب علينا ان
نعرف حقيقة انواع الكمية والاحرى بنا ان نعرف طبيعة الوحدة
فانه يحق علينا ان نعرف طبيعة الوحدة في هذه المواضع بشيئين احدهما
ان الواحد شديد المناسبة للموجود الذي هو موضوع هذا العلم
والثاني ان الواحد مبدأ ما بوجه للكمية اما كونه مبدأ للعدد فامر قريب
من المتناول واما للمتصل فلان الاتصال وحدة ما وكانها علة صورية
للمتصل ولان المقدار كونه مقدارا هو انه بحيث يقدر وكونه بحيث يقدر
هو كونه بحيث يعد وكونه بحيث يعد هو كونه بحيث ان له واحدا

فصل

في الكلام في الواحد فنقول ان الواحد يقال بالتشكيك على معان تتفق
في انها لا قسمة فيها بالفعل من حيث كل واحد هو هو ولكن هذا المعنى
يوجد فيها بتقدم وتأخر وذلك بعد الواحد بالعرض والواحد بالعرض هو
ان يقال في شيء يقارن شيئا آخر انه هو الآخر وانهما واحد وذلك اما موضوع
ومحمول عرضي كقولنا ان زيدا وابن عبد الله واحد وان زيدا والطبيب واحد
واما محمولان في موضوع كقولنا ان الطبيب هو وابن عبد الله واحد اذ عرض
ان كان شيء واحد طبيبا وابن عبد الله او موضوعان في محمول واحد
عرضي كقولنا الثلج والجص واحد اي في البياض اذ قد عرض ان حمل

عليهما عرض واحد ولكن الواحد الذي بالذات فمنه واحد بالجنس ومنه واحد بالنوع
وهو الواحد بالفصل ومنه الواحد بالمناسبة ومنه واحد بالموضوع ومنه
واحد بالعدد والواحد بالعدد قد يكون بالاتصال وقد يكون بالتماس
وقد يكون لاجل نوعه وقد يكون لاجل ذاته فالواحد بالجنس قد يكون بالجنس
القريب وقد يكون بالجنس البعيد والواحد بالنوع (كالواجب) كذلك قد يكون بنوع
قريب ولا يتجزى الا انواعا وقد يكون بنوع بعيد فيوافق احد قسمي الباب
الاول وان كان هناك اختلاف في الاعتبار واذا كان واحدا بالنوع فهو
لا محالة واحد بالفصل ومعلوم ان الواحد بالجنس كثير بالنوع وان الواحد
بالنوع قد يجوز ان يكون كثيرا بالعدد وقد يجوز ان لا يكون اذا كانت طبيعة
النوع كلها في شخص واحد فيكون من جهة نوعا ومن جهة لا يكون نوعا اذ هو
من جهة كلي ومن جهة ليس بكلي وتأمل هذا في المواضع التي نتكلم فيه على الكلي
او تذكر مواضع سلفت لك واما الواحد بالاتصال فهو الذي يكون واحدا
بالفعل من جهة وفيه كثرة ايضا من جهة اما الحقيقي فهو الذي يكون فيه الكثرة بالقوة
فقط وهو اما في الخطوط فالذي لا زاوية له وفي السطوح ايضا البسيط
المستوي وفي المجسمات الجسم الذي يحيط به سطح ليس فيه انواع زاوية ويليه
ما يكون فيه كثرة بالفعل الا ان اطرافها يلتقي عند حد مشترك مثل جملة
الخطين المحيطين بالزاوية ويليه ان يكون الاطراف متماسة تماسا يشبه
المتصل في تلازم حركة بعضها لبعض فيكون وحدتها تابعة لوحدة الحركة

اي احد قسمي الجنس

ضعف ٢

ماكان

لان هناك التمام وذلك كالاعضاء المؤلفة من اعضاء واما ذلك
التي هي طبيعيا لا صناعيا والوحدة بالجملة في هذه تضعف وتخرج عن الوحدة
الاتصالية الى الوحدة الاجتماعية والوحدة الاتصالية اولى من الاجتماعية اعني الوحدة
وذلك ان الوحدة الاتصالية لا كثرة فيها بالفعل والوحدة الاجتماعية فيها كثرة
بالفعل فهناك كثرة بالفعل غشيتها وحدة لا تزيل عنها الكثرة والوحدة
بالاتصال اما معتبرة مع المقدار فقط واما مع طبيعة اخرى مثل ان يكون ماء
او هواء ويعرض للواحد بالاتصال ان يكون واحدا في الموضوع فان
الموضوع للمتصل بالحقيقة جسم بسيط متفق الطبع وقد علمت هذا في
الطبيعيات فيكون موضوع وحدة الاتصال ايضا واحدا في الطبيعة من حيث
طبيعته لا تنقسم الى صور مختلفة بل نقول ان الواحد بالعدد لا شك انه
غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد به بل ولا غيره مما هو واحد منقسم من حيث
هو واحد لكنه يجب ان ينظر فيه من حيث الطبيعة التي عرض لها الوحدة
فيكون الواحد بالعدد منه ما ليس في طبيعته التي عرض لها الوحدة ان يتكثر
مثل الانسان الواحد ومنه ما في طبيعته ذلك كالماء الواحد والخط الواحد
فانه قد يصير الماء مياها والخط خطوطا والذي ليس في طبيعته ذلك فاما ان
يكون قد يتكثر من وجه آخر واما ان لا يكون مثال الاول الواحد بالعدد من
الناس فانه لا يتكثر في طبيعته اي من حيث هو انسان اذا قسم لكنه قد يتكثر
من جهة اخرى اذا قرن الى نفس وبدن فيكون له نفس وبدن وليس واحد منهما

ليس

منها بانسان واما الذي لا يكون فهو على قسمين اما ان يكون موجودا مع انه شيء
ينقسم طبيعة اخرى واما ان لا يكون فان كان موجودا مع ذلك طبيعة اخرى فاما
ان يكون تلك الطبيعة هي الوضع وما يناسب الوضع فيكون نقطة والنقطة
لا منقسمة من حيث هي نقطة ولا من جهة اخرى وهناك طبيعة غير الوحدة
المذكورة واما ان لا يكون في الوضع وما يناسبه فيكون مثل العقل والنفس
فان العقل له وجود غير الذي يفهم منه انه لا ينقسم ليس ذلك الوجود بوضع
وليس منقسم في طبيعته ولا في جهة اخرى واما الذي لا يكون هناك طبيعة
اخرى فيكون نفس الوحدة التي هي مبدأ العدد اعني التي اذا اضيف اليها
غيرها صار مجموعهما عددا فجميع هذه الاصناف من الوحدة ما لا ينقسم
مفهومه في الذهن فضلا عن قسمة مادية او مكانية او زمانية ولنعد القسم
الذي يتكثر لنفسه من جهة الطبيعة الواحدة بالوحدة ومن حيث الاتصال
فمن ذلك ان يكون بكثرة في الطبيعة التي هي لذواتها معدة للكثرة عن الوحدة
وهذا هو المقدار ومن ذلك ان يكون كثرة في طبيعة اما لها الوحدة المعدة
للكثرة بسبب غير نفسها وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء فان هذا الماء واحد
بالعدد وفي قوته ان يصير مياها كثيرة بالعدد لا لاجل المائية بل للمقارنة
السبب الذي هو المقدار فيكون تلك المياه الكثيرة بالعدد واحدة بالنوع
وواحدة لنفسه بالموضوع لان من طبع موضوعها ان يتحد بالفعل واحدا
بالعدد ولا كذلك اشخاص الناس فانها ليس من شان عدة موضوعات
ان يتحد موضوعها انه واحد نعم كل واحد منها واحد بموضوعه

الواحد ولكن ليس المجتمع من الكثرة واحدا بالموضوع وليس حاله حال كل
قطعة من الماء فإنها واحدة في نفسها بموضوعها والجملة يقال إنها
واحدة في الموضوع إذ من شأن موضوعاتها أن يتحد موضوعا
واحدا فيكون جملتها حينئذ ماء واحدا لكن كل واحد من هذين القسمين
إما أن يكون حاصلا فيه جميع ما يمكن أن يكون له أو لا يكون فإن كان فهو
تام وواحد بالتمام وإن لم يكن فهو كثير ومن عادة الناس أن يجعلوا
الكثير غير واحد وهذه الوحدة التمامية إما أن تكون بالفرض والوضع
كدرهم تام ودينار تام وإما أن تكون بالحقيقة وذلك إما بالصناعة
كالبيت التام فإن البيت الناقص لا يقال له بيت واحد وإما بالطبيعة
كشخص إنسان واحد تام الأعضاء ولأن الخط المستقيم قد يقبل
زيادة في استقامته ليست موجودة له فليس هو واحدا من جهة
التمام وأما المستدير فإذ ليس يقبلها بل حصل له بالطبع الإحاطة
بالمركز من كل جهة فهو تام فهو واحد بالتمام ويشبه أن يكون لشخص كل
شخص من الناس واحدا من هذه الجهة فيكون بعض الأشياء يلزمه بالتمام
كالأشخاص والخط المستدير وبعضها لا يلزمه التمام كالماء والخط المستقيم
وأما الواحد بالمناسبة فهي مناسبة ما مثل حال السفينة عند
الربان وحال المدينة من الملك واحدة فإن هاتين حالتان متفقتان
وليست وحدتهما بالعرض بل وحدة ما يتحد بهما أعني وحدة السفينة
والمدينة بهما هي وحدة بالعرض وأما وحدة الحالتين فليست الوحدة

الوحدة التي جعلناها وحدة بالعرض فنقول من رأس إنه إذا كانت الوحدة إما
أن يقع على أشياء هي كثيرة بالعدد أو يقال على شيء واحد بالعدد وقد بينا جميع أقسامه
أنا حصرنا أقسام الواحد بالعدد فلنمل إلى الجنبة فنقول وأما الأ-
الكثيرة بالعدد فإنما يقال لها من جهة أخرى واحدة لاتفاق بينها في معنى
فإما أن يكون اتفاقها في النسبة أو في محمول غير النسبة وأما في موضوع
والمحمول إما جنس وإما نوع وإما فصل وإما عرض فيكون سهلا عليك من
هذا الموضع أن تعرف أنا قد حققنا أقسام الواحد وأنت تعرف مما
قد عرفت أنها أولى بالوحدة وأسبق استحقاقا لها فتعرف أن الواحد
بالجنس أولى بالوحدة من الواحد بالمناسبة وأن الواحد بالنوع
أولى من الواحد بالجنس والواحد بالعدد أولى من الواحد بالنوع والبسيط
الذي لا ينقسم بوجه أولى من المركب والتام من الذي ينقسم أولى من الناقص
والواحد قد يطابق الموجود في أن الواحد يقال على كل واحد من المقولات
كالموجود لكن مفهومهما على ما علمت مختلف ويتفقان في أنه لا يدل واحد
منهما على جوهر شيء من الأشياء وقد علمت ذلك **فصل** في تحقيق الواحد
والكثرة وإبانة أن العدد عرض الذي يصعب علينا تحقيقه الآن ماهية
الواحد وذلك أنا إذا قلنا إن الواحد لا ينقسم فقد قلنا إن الواحد
هو الذي لا يتكثر ضرورة فقد أخذنا في بيان الواحد الكثرة وأما الكثرة
فمن الضرورة أن تحد بالواحد لأن الواحد مبدأ الكثرة ومنه وجودها
وماهيتها ثم أي حد حددنا به الكثرة استعملنا فيه الواحد بالضرورة

فمن ذلك ما نقول ان الكثرة هو المجتمع من وحدات فقد اخذنا الوحدة
في حد الكثرة ثم عملنا شيئا آخر وهو انا اخذنا المجتمع في حدها والمجتمع
يشبه ان يكون هو الكثرة نفسها واذا قلنا من الوحدات او الوحدان
او الآحاد فقد اخذنا لفظ الجمع مع هذا اللفظ ولا يفهم معناه ولا
يعرف الا بالكثرة وان قلنا ان الكثرة هي التي تعد بالواحد فنكون قد
اخذنا في حد الكثرة الوحدة ونكون ايضا قد اخذنا في حدها العد
والتقدير وذلك انما يفهم بالكثرة ايضا فما اعسر علينا ان نقول في
هذا الباب شيئا يعتد به لكنه يشبه ان تكون الكثرة ايضا اعرف عند
تخيلنا والوحدة اعرف عند عقولنا ويشبه ان تكون الوحدة والكثرة
من الامور التي نتصورها بديا لكن الكثرة نتخيلها اولا والوحدة
نعقلها اولا والوحدة نعقلها من غير مبدأ لتصورها عقلي بل ان كان
ولا بد فخيالي ثم يكون تعريفنا الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا وهناك
تاخذ الوحدة متصورة بذاتها ومن اوائل التصور ويكون تعريفنا
بالكثرة تنبيها نستعمل فيه الموجب الخيالي لنومي الى معقول عندنا
لا نتصوره حاضرا في الذهن فاذا قالوا ان الوحدة هي الشيء الذي
ليس فيه كثرة دلوا على ان المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا
بدءا الذي يقابل هذا الآخر وليس هو فتنبيه عليه بسلب هذا عنه
والعجب ممن يحد العدد فيقول ان العدد كثرة مؤلفة من وحدات
او من آحاد والكثرة نفس العدد ليس كالجنس للعدد وحقيقة الكثرة انها

شيء ور

الجمع ور

انها مؤلفة من وحدات كقولهم ان الكثرة كثرة فان الكثرة ليس الا اسما للمؤلف
من الوحدات فان قال قائل ان الكثرة قد تؤلف من اشياء غير الوحدات
مثل الناس والدواب فنقول انه كما ان هذه الاشياء ليست وحدات بل
اشياء موضوعة للوحدات كذلك ليست هي بكثرة بل هي اشياء موضوعة
للكثرة وكما ان تلك الاشياء هي واحدات لا وحدات كذلك هي كثيرة لا كثرة
والذين يحسبون انهم اذا قالوا ان العدد كمية منفصلة ذات ترتيب
فقد تخلصوا من هذا فما تخلصوا فان الكمية يحوجهم تصورها للنفس الى ان يعرف
بالجزء والقسمة او المساواة اما الجزء والقسمة فانما يمكن تصورهما بالكمية
واما المساواة فان الكمية اعرف منها عند العقل الصريح لان المساواة
من الاعراض الخاصة بالكمية التي يجب ان يؤخذ في حدها الكمية فيقال ان
المساواة هي اتحاد في الكمية والترتيب الذي اخذ في حد العدد ليفهم
هو مما لا يفهم الا بعد فهم العدد فيجب ان يعلم ان هذه كلها تنبيهات مثل
التنبيه بالامثلة والاسماء المترادفة وان هذه المعاني متصورة كلها او بعضها
لذواتها وانما تدل عليها بهذه الاشياء لتنبه عليها وتميز فقط فنقول
الآن ان الوحدة اما ان تقع على الاعراض او على الجواهر واذا قيلت على
الاعراض فلا تكون جوهرا ولا شك في ذلك واذا قيلت على الجواهر فليس
تقال عليها كالفصل ولا كالجنس البتة اذ لا دخول لها في تحقق مهية جوهر
من الجواهر بل هي امر لازم للجوهر كما قد علمت فلا تكون اذن قولها عليها
قول الجنس والفصل بل قول عرضي فيكون الواحد جوهرا والوحدة

عرض ور

عرضا

هو المعنى الذي هو العرض فان العرض الذي هو احد الخمسة وان كان كونه
بذلك المعنى قد يجوز عليه ان يكون جوهرا وانما يجوز ذلك اذا اخذ مركبا
كالابيض واما طبيعة المعنى البسيط منه فهي لا محالة عرض بالمعنى الآخر
اذ هو موجود في الجوهر وليس كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقا له
فلننظر الآن في الوحدة الموجودة في كل جوهر التي ليست بجزء منه مقوم
له هل يصح قوامها مفارقا للجوهر فنقول ان هذا مستحيل وذلك لانها
ان قامت وحدة مجردة لم تخل اما ان يكون مجرد ان لا ينقسم وليس هناك طبيعة
اخرى والقسم الاول محال فانه لا اقل من ان يكون هناك وجود ذلك الوجود
لا ينقسم فان كان ذلك الوجود لا محالة معنى غير الوحدة وانه لا ينقسم فاما
ان يكون ذلك الوجود جوهرا او يكون عرضا فان كان عرضا فالوحدة
في عرض لا محالة ثم في جوهر وان كان جوهرا فالوحدة لا تفارقه
فهي موجودة في وجوده في الموضوع وان كانت تفارقه يكون الوحدة
اذا فارقت ذلك الجوهر يكون لها جوهر آخر يصير اليه ويقارنه اذا فرض
وجودها مقارنة لجوهرية ويكون ذلك الجوهر لو لم يصر اليه هذه الوحدة
لم يكن له وحدة وهذا محال او يكون وحدة كانت له وحدة لحقت فيكون له
وحدتان لا وحدة فيكون جوهرا ان لا جوهر واحد لان ذلك الجوهر
واحدان وهذا محال ولنفرض فان كانت كل واحدة في جوهر آخر فاحد الجوهرين
لم ينتقل اليه الوحدة وعاد الكلام جذعا فيما انتقل اليه الوحدة وصار
لنفس جوهرين وان كانت كل وحدة في الجوهرين جميعا فيكون الوحدة

تعليه و

من الجوهر الحامل لها انها لا تنقسم
او يكون هناك طبيعة وجود

بينة و

اثنينية وا

الوحدة اثنين هف فيبين ان الوحدة ليس من شانها ان تفارق الجوهر الذي هي فيه
وتبتدي فنقول انه ان كانت الوحدة ليست مجردا انها لا تنقسم بل كانت
وجودا لا ينقسم حتى يكون الوجود داخلا في الوحدة لا موضوعا لها فاذا
فرضنا انه قد فارقت هذه الوحدة الجوهر ان وكان يمكن ان توجد بذاتها كانت
وجودا لا ينقسم مجردا ولم يكن لنفس وجود لا ينقسم فقط بل يكون الوحدة وجودا
جوهريا لا ينقسم اذ قدم ذلك الموجود لا في موضوع فلا يكون للاعراض وحدة
بوجه من الوجوه وان كان للاعراض وحدة يكون وحدتها غير وحدة الجوهر ويكون
الوحدة يقال عليها باشتراك الاسم فيكون لنفس من الاعداد ما لنفس من وحدة
الاعراض ومن الاعداد ما لنفس من وحدة الجواهر فلننظر هل يشتركان في
معنى الوجود الذي لا ينقسم او لا يشتركان فان لم يشتركا فتكون الوحدة في
احديهما وجودا منقسما وفي الآخر ليس كذلك ولسنا نعني بالاعراض او الجواهر
ذلك حتى يعني في احديهما بالوحدة شيئا غير انه وجود غير منقسم وان اشتركا
في ذلك المعنى فذلك هو الوجود الغير المنقسم الذي اياه يعني بالوحدة وذلك المعنى
اعم من المعنى الذي ذكرناه قبل الآن فان ذلك كان يلزمه مع كونه وجودا لا
ينقسم ان يكون وجودا جوهريا اذ كان قد يمكن فرضه مجردا او ذلك المعنى لا محالة
ان كان جوهرا لم يعرض للعرض وليس يلزم ان نقول انه ان كان عرضا لم
يعرض للجوهر فان الجوهر يعرض له العرض ويقوم به العرض والعرض
لا يعرض له الجوهر حتى يكون قائما فيه فاذن الوحدة الجامعة اعم من ذلك
المعنى وكلاهما فيها ومن حيث هي وجود لا ينقسم فقط بلا زيادة اخرى وذلك

بوحدة و

لا يفارق موضوعاته والاعتبار ذلك المعنى الاخص فان كان هذا الحكم
اعني ان يكون للوحدة وجودا غير منقسم في الاعراض والجواهر ويجوز
مع ذلك ان يفارق فيكون جوهرا لعرض بعرض او يكون الوحدة
مختلفة في الجواهر والاعراض فبين ان الوحدة حقيقتها معنى عرضي
ومن جملة اللوازم للاشياء وليس لقائل ان يقول ان هذه الوحدة انما
لا تفارق على سبيل ما لا يفارق من المعاني العامة فصولا دون فصول
كالحيوانية التي لا تفارق الانسانية وامتناع هذه المفارقة لا
يوجب العرضية بل انما يوجب العرضية امتناع مفارقته لكون المعنى
المحصل الوجود المتشخص فنقول ليس الامر كذلك فان نسبة ما وضعناه
اعم الى ما وضعناه اخص ليس نسبة المنقسم اليه بفصل مقوم فقد
بينا ان الوحدة غير داخلة في حد جوهر او عرض بل نسبة لازم
عام واذا اشرنا الى بسيط واحد منه كان متميز الذات عن
التخصيص الذي يفارقه لا كاللونية التي في البياض فاذا صح انه غير
مفارق صح ان المحمول الذي هو بمعنى لازم عام مشتق الاسم
من اسم معنى بسيط هو معنى الوحدة وذلك البسيط عرض وان كانت
الوحدة عرضا فالعدد المؤلف من الوحدة عرض **فصل** في
ان الكميات اعراض واما الكميات المتصلة فهي مقادير المتصلات
اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى
القوة على ما عرفته في عدة مواضع واما الجسم بالمعنى الآخر الداخل

يفارقه خ ل

المقادير خ ل

في مقولة الجوهر فقد فرغنا عنه وهذا المقدار قد بان انه في مادة
وانه يزيد وينقص والجوهر باق فهو عرض لا محالة ولكنه من الاعراض التي
يتعلق بالمادة وتثبت في المادة لان هذا المقدار لا يفارق المادة الا با
لتوهم ولا يفارق الصورة التي للمادة لانه مقدار الشيء المتصل الذي
يقبل ابعادا كذا وهذا لا يمكن ان يكون بلا هذا الشيء المتصل كما ان الزمان
لا يكون الا بالمتصل الذي هو المسافة وهذا المقدار هو كون المتصل
بحيث يمسح بكذا كذا مرة منتهية او لا ينتهي المسح ان توهم غير متناه
توهما وهذا مخالف لكون الشيء بحيث يقبل فرض الابعاد المذكورة
فان ذلك لا يختلف فيه جسم وجسم واما انه يمسح بكذا كذا مرة او انه لا ينتهي
مسحه بكذا البتة فقد يختلف فيه جسم وجسم فهذا المعنى هو كمية الجسم وذلك
صورته وهذه الكمية لا تفارق تلك الصورة في الوهم البتة لكن المادة و
الصورة يفارقان المادة في الوهم واما السطح والخط فبالحري ان يكون
له اعتبار انه نهاية واعتبار انه مقدار وليس للسطح اعتبار انه يقبل
فرض بعدين فيه على صفة الابعاد المذكورة اعني بعدين فقط يتقاطعان
على زاوية قائمة وليس انه يقدر ويمسح ويكون اعظم واصغر وانه يفرض فيه بعض
الابعاد بحسب اختلاف الاشكال فلنتأمل هذه الاحوال فيه فنقول اما قبوله
لفرض البعدين فانما ذلك له لانه نهاية الجسم الذي هو قابل لفرض الثلثة
فان كون الشيء نهاية لقابل الثلثة من حيث هو نهاية بمثل ذلك الا انه
نهاية مطلق مقتضاه ان يكون قابلا لفرض بعدين وليس هو بهذه الجهة

مسه خ ل

لا يفارق موضوعاته والاقتصار ذلك المعنى الاخص فان كان هذا الحكم
اعني ان يكون الوحدة وجودا غير منقسم في الاعراض والجواهر ويجوز
مع ذلك ان يفارق فيكون جوهرا عرضا بعرض او يكون الوحدة
مختلفة في الجواهر والاعراض فبين ان الوحدة حقيقتها معنى عرضي
ومن جملة اللوازم للاشياء وليس لقائل ان يقول ان هذه الوحدة انما
لا يفارق على سبيل ما لا يفارق من المعاني العامة في ماهية دون فصولها
كالحيوانية التي لا يفارق الانسانية وامتناع هذه المفارقة لا
يوجب العرضية بل انما يوجب العرضية امتناع مفارقته يكون للمعنى
المحصل الوجود المتخصص فنقول ليس الامر كذلك فان نسبة ما وضعناه
اعم الى ما وضعناه اخص ليس نسبة المنقسم اليه بفصل مقوم فقد
بينا ان الوحدة غير داخلة في حد جوهر او عرض بل نسبة لازم
عام واذا اشرنا الى بسيط واحد منه كان متميز الذات عن
التخصيص الذي يفارقه لا كاللونية التي في البياض فاذا صح انه غير
مفارق صح ان المحمول الذي هو بمعنى لازم عام مشتق الاسم
من اسم معنى بسيط هو معنى الوحدة وذلك البسيط عرض وان كان
الوحدة عرضا فالعدد المؤلف من الوحدة عرض

فصل في ان الكميات اعراض

واما الكميات المتصلة فهي مقادير المتصلات
اما الجسم الذي هو من مقولة الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى
الصورة على ما عرفته في عدة مواضع واما الجسم بالمعنى الاخر الداخل

يفارقه خ ل
المقادير خ ل

الداخل في مقولة الجوهر فقد فرغنا عنه وهذا المقدار قد بان انه في مادة
وانه يزيد وينقص والجوهر باق فهو عرض لا محالة ولكنه من الاعراض التي
يتعلق بالمادة وتبقى في المادة لان هذا المقدار لا يفارق المادة الا با
لتوهم ولا يفارق الصورة التي للمادة لان مقدار الشيء المتصل الذي
يقبل ابعادا كذا وهذا لا يمكن ان يكون بلا هذا الشيء المتصل كما ان الزمان
لا يكون الا بالمتصل الذي هو المسافة وهذا المقدار هو كون المتصل
بحيث يمسح بكذا كذا مرة متناهيا او لا يتناهى المسح ان توهم غير متناه
توهما وهذا مخالف لكون الشيء بحيث يقبل فرض الابعاد المذكورة
فان ذلك لا يختلف فيه جسم وجسم واما انه يمسح بكذا كذا مرة او انه لا يتناهى
مسحه بكذا البتة فقد يختلف فيه جسم وجسم فهذا المعنى هو كمية الجسم وذلك
صورته وهذه الكمية لا يفارق تلك الصورة في الوهم البتة لكن تلك و
الصورة يفارقان المادة في الوهم واما السطح والخط فبالحري ان يكون
له اعتباران انه نهاية واعتبار انه مقدار وللسطح اعتبار انه يقبل
فرض بعدين فيه على صفة الابعاد المذكورة اعني بعدين فقط يتقاطعان
على زاوية قائمة وللسطح انه يقدر ويمسح ويكون اعظم واصغر وانه يفرض فيه لفرض
الابعاد بحسب اختلاف الاشكال فلنتامل هذه الاحوال فيه فنقول اما قبوله
لفرض البعدين فانما ذلك له لانه نهاية الجسم الذي هو قابل لفرض الثلثة
فان كون الشيء نهاية لقابل الثلثة من حيث هو نهاية له مثل ذلك الا انه
نهاية مطلقة مقتضاه ان يكون قابلا لفرض بعدين وليس هو بهذه الجهة

صفحه خ ل

الفرق

مقدارًا بل هو بهذه مضاف وان كان مضافًا لا يكون الا مقدارًا وقد عرفت
بين المضاف مطلقًا وبين المضاف الذي هو ... المقولة التي لا تجوز
على ما بيّنا ان يكون مقدارًا او كيفًا واما انه مقدار فهو بالجهة الاخرى التي
بها يمكن ان يخالف غيره من السطوح في المقدار والمساحة ولا يمكن ان
يخالفها بالمعنى الاول بوجه لكنه من الجهتين جميعًا عرض فانه من حيث هو
نهاية عارض للمتناهي لانه موجود فيه لا كجزء منه ولا يقوم دونه فقد
قلنا انه ليس من شرط الموجود في شيء ان يطابق ذاته واما اي قلنا
هذا في الطبيعيات فليتأمل هناك ان عرضته من هذه الجهة شبهة
وايضًا هو من حيث هو مقدار عرض ولو كان كون السطح بحيث يفرض فيه
بعدان تمام الحد نفسه لم يكن نسبة المقدارية في السطح الى ذلك الامر نسبة
المقدارية الى الصورة الجسمية بل يكون نسبة ذلك المعنى الى المقدارية في
السطح نسبة فصل الى جنس والنسبة الاخرى نسبة عارض الى صورة
وانت تعلم هذا بتأمل الاصول واعلم ان السطح لعرضيته ما يحدث ويبطل
في الجسم بالاتصال والانفصال واختلاف الاشكال والتقاطيع وقد
يكون سطح الجسم مسطحًا فيبطل من حيث هو مسطح ويحدث مستديرًا وقد علمت
فيما سلف من الاقاويل ان السطح الواحد بالحقيقة لا يكون موضوعًا
للتسطيح والكرية في الوجود وكذلك ليس كما ان الجسم الواحد يكون موضوعًا
لاختلاف ابعاد بالفعل يترادف عليه فكذلك السطح اذا ازيل عنه شكله
حتى يبطل ابعاده فلا يمكن ذلك الا بقطعه وفي القطع ابطال صورة

مطلقًا — القدر خ ل — العرضية خ ل — ولذلك خ ل — لان السطح م

٢ الذي خ ل — ان هذا

صورة السطح الواحدة التي بالفعل وقد علمت هذا من اقوال اخرى وعلمت
انه لا يلزم في الهيئة حتى يكون الهيئة للاتصال غيرها للانفصال وقد علمت انه اذا
الّفت سطوح ووصل بعضها ببعض تأليفًا يبطل الحدود المشتركة كان
الكائن سطحًا آخر بالعدد بل لو اعيد لتأليفه الاول لم يكن ذلك السطح
الاول بالعدد بل آخر مثله بالعدد وذلك لان المعدوم لا يعاد واذ عرفته
صورة الحال في السطح فقد عرفته في الخط فاجعله قياسًا عليه فقد تبين لك
ان هذه اعراض لا تفارق المادة وجودًا وعرفت ايضًا انها لا تفارق
الصورة التي هي في طباعها مادية توهمًا ايضًا فقد بقي ان نعلم ايضًا كيف
ينبغي ان يفهم قولنا ان السطح يفارق الجسم توهمًا وان الخط يفارق السطح
توهمًا فنقول ان هذه المفارقة يفهم في هذا الموضع على وجهين احدهما
ان يفرض في الوهم سطح ولا جسم وخط ولا سطح والآخر ان تلتفت الى السطح
ولا تلتفت الى الجسم اصلًا انه معه او ليس معه وانت تعلم ان الفرق بين الامرين
ظاهر فانه فرق بين ان ينظر الى الشيء وحده وان كان معتقدًا انه مع غيره لا
يفارقه وبين ان ينظر الى الشيء وحده مع شرط مفارقته هو معه محكومًا عليه
بانه كما التفت اليه وحده حتى يكون هو في وهمك قائم وحده فهو مع ذلك
يفرق فارق بينه وبين الشيء الآخر محكومًا بان ذلك الشيء ليس معه فمن
ظن ان السطح والخط والنقطة قد يمكن ان يتوهم سطحًا وخطًا ونقطة
مع فرض ان لا جسم مع السطح ولا مع الخط ولا مع النقطة فقد ظن
باطلًا وذلك لانه لا يمكن ان يفرض السطح في الوهم مفردًا ليس نهاية

الواحد خ ل — تعرف خ ل — كما خ ل

لشيء الا ان يتوهم معه وضع خاص ويتوهم له جهتان يوصلان الصائر
اليه ايضا لا يلتقي جانبيه غيرين كما قد علمت فيكون حينئذ ما يتوهم سطحا غير سطح
فان السطح هو نفس الحد لا ذو الحدين وان توهم ان السطح نفس النهاية
التي يلي جهة واحدة فقط من حيث هو كل او نفس الجهة والحد على ان الاتصال
له من جهة اخرى كان ما بعد نهايته متصلا بها معه بوجه ما وكذلك الحال في الخط
والنقطة والذي يقال ان النقطة ترسم بحركتها الخط فانه امر يقال للتخيل
ولا امكان وجود له بوجه لان النقطة لا يمكن ان يتوهم لها تماس منتقلة
فانا قد بينا ان ذلك جائز فيها بوجه لكن المماسة لما كانت لا تثبت فكان
لا يبقى الشيء بعد المماسة الا كما كان قبل المماسة فلا يكون هناك نقطة بقيت
مبدأ خط بعد التماس ولا يبقى امتداد بينهما وبين اجزاء المماسة لان تلك
النقطة انما صارت نقطة وحدها كما علمت في الطبيعيات بالمماسة لا غير فاذا
بطلت المماسة بالحركة فكيف يبقى هي نقطة وكذلك كيف يبقى ما هي مبدأ
له رسما ثابتا بل انما ذلك في الوهم والتخيل فقط وليس فان حركتها يكون
لا محالة وهناك شيء موجود يكون الحركة عليه او فيه وذلك الشيء قابل لان يتحرك
فيه فهو بعد جسم او سطح او بعد في جسم او بعد في سطح او بعد هو خط فتكون
هذه الاشياء موجودة قبل حركة النقطة فلا يكون حركة النقطة علة
لان توجد هي فاما وجود المقدار الجسماني فظاهر واما وجود السطح فلوجوب
تناهي المقدار الجسماني واما وجود الخط فبسبب جواز قطع السطوح
وافتراض الحدود لها واما الزاوية فقد ظهر لها انها كمية متصلة

بينهما ذر

وحدة ذر

متصلة عند الجسم فينبغي ان ننظر في امرها فنقول ان المقدار جسما كان او سطحا فقد
تعرض له ان يكون محاطا بين نهايات يلتقي عند نقطة واحدة فيكون من حيث
هو بين هذه النهايات شيئا ذا زاوية من غير ان ينظر الى حال نهاياته من جهة
اخرى فكانه مقدار اكثر من بعد تنتهي عند نقطة فان شئت سميت
نفس هذا المقدار من حيث هو كذلك زاوية وان شئت سميت الكيفية التي له
من حيث هو كذا زاوية فيكون الاول كالمربع والثاني كالتربيع فان اوقعت
الاسم على المعنى الاول قلت زاوية مساوية وناقصة وزائدة لنفسها
لان جوهرها مقدار وان اوقعت على المعنى الثاني قلت ذلك لها بسبب المقدار
الذي هو فيها كما للتربيع فلان هذا الذي هو الزاوية بالمعنى الاول يمكن ان
يعرض فيها ما ابعاد ثلثة او بعدان فهو مقدار جسم او سطح والذي يظنه
من يقول انه انما كان يكون سطحا اذا تحرك الخط الفاعل اياه في العمق
بطلق نقطتيه حتى احدثه حتى كان قد تحرك الطول عرضا بالحقيقة فحدث
عرض بعد الطول فكان طول وعرض بل لم يتحرك الخط المحدث للزاوية لا في
الطول وحده كما هو ولا في العرض حتى يحدث سطحا وانما تحرك باحد راسيه
فحدثت الزاوية فجعل الزاوية جنسا رابعا من المقادير فالسبب في هذا جهله
بمعنى قولنا ان للشيء ثلثة ابعاد او بعدان حتى يكون مجسما او مسطحا فاذ قد
عرفت ذلك عرفت ان هذا الذي قاله لا يلزم ولا ينبغي ان يكون للعاقل اليه
اصغاء وانما هو شروع من ذلك الانسان فيما لا يعنيه وهذا الفاضل
الحيران قد يذهب الى ان السطح بالحقيقة هو المربع والمستطيل لا غير.

بعدين ذر

وقد ذر

العاقل ذر

اعراض

وليس الكلام فيما يهتم فضل تشغل به فقد عرفت وجود المقدار وانها
وانها ليست مبادي للاجسام اذ الغلط في ذلك انما عرض لما عرفته واما
الزمان فقد كان تحقق لك عرضيته وتعلقه بالحركة فيما سلف فبقي ان نعلم
انه لا مقدار خارجا عن هذه المقادير فنقول ان الكم المتصل لا يخلو
اما ان يكون قارا حاصل الوجود بجميع اجزائه او لا يكون فان لم يكن
بل كان متجدد الوجود شيئا بعد شيء فهو الزمان وان كان قارا فهو
المقدار فاما ان يكون اتم المقادير وهو الذي يمكن ان يفرض ابعاد
ثلثة فيه اذ ليس يمكن ان يفرض فوق ذلك وهذا هو المقدار الجسم واما
ان يفرض فيه بعدان فقط واما ان يكون ذا بعد واحد فقط اذ كل متصل
فله بعد ما بالفعل او بالقوة ولما كان لا اكثر من ثلثة ولا اقل من واحد
فالمقادير ثلثة فالكميات المتصلة لذاتها اربعة وقد يقال لاشياء
آخر انها كميات متصلة وليس كذلك واما المكان فهو السطح واما الثقل
والخفة فانها يوجب تحركاتها مقاديرها في الازمنة والامكنة وليس
لها في نفسها ان تجزأ اجزاء بعدها وان يقال بالمساواة والمفاوتة
بان يفرض لها حد ينطبق على حد ما يجانسه وينطبق ما يليه على ما يليه
مما يجانسه فينطبق عليه الحد الآخر فيساوي او يختلف فلا يساوي
بل تفاوت فانا نعني بالمساواة والمفاوتة المعرفتين للمقدار هذا
المعنى واما التجزية التي يعرض للخفة والثقل بان يكون ثقل نصف
ثقل فان ذلك لانه يحرك في الزمان نصف المسافة او في المسافة

الاضعف في د

المسافة ضعف الزمان او يحرك الاعظم لما اسفل في آلة حركة يلزم معها
ان يحرك الاصغر لما العلو او امر اما يجري هذا المجرى فهو كالحرارة
التي تكون ضعف الحرارة لاجل انها تفعل في الضعف او لانها في ضعف
الجسم الحار المنفعل به في الحرارة وكذلك حال الكبير والصغير والقليل والكثير فان
هذه ليست اعراض تلحق الكميات من باب المضاف وانت قد حصلت الكلام
في جميع هذه في موضع آخر فالكمية بالجملة حدها هي التي يمكن ان يوجد
فيها شيء منها يصح ان يكون واحدا عادا او يكون ذلك لذاته سواء
كانت الصحة وجودية او فرضية **فصل** في تحقيق ماهية العدد
وتحديد انواعه وبيان اوائله وبالحرى ان نحقق ههنا طبيعة الاعداد
وخاصيتها وكيف يجب ان يتصور حالها ووجودها فقد انتقلنا
عنها للكميات المتصلة مستعجلين لان غرضنا كان يوجب ذلك فنقول
ان العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس وليس قول من قال ان
العدد لا وجود له الا في النفس شيء يعتد به اما ان قال ان العدد لا
وجود له مجردا عن المعدودات التي في الاعيان الا في النفس شيء فهو حق اذ
فانا قد بينا ان الواحد لا يتجرد عن الاعيان قائما بنفسه الا في الذهن كذلك
ما يترتب وجوده على وجود الواحد واما ان يكون في الموجودات وحدات
فوق وحدات وكل واحد من الاعداد فانه نوع بنفسه هو واحد
في نفسه من حيث هو ذلك النوع وله من حيث هو ذلك النوع خواص
والشيء الذي لا حقيقة له محال ان يكون له خاصية اولية او تركيب

وسائر

أو التامة أو الزائدة أو الناقصة أو المربعة أو المكعبة أو الصم
الأشكال التي لها فإذن لكل واحد من الأعداد حقيقة تخصه وصورة
يتصور منها في النفس وتلك الحقيقة وحدته التي بها هو ما هو وليس
العدد كثرة لا تجتمع في وحدة حتى يقال إنه مجموع آحاد فإنه من حيث
هو مجموع هو واحد يحتمل خواص ليست لغيره وليس يجب أن يكون الشيء
واحدا من حيث له صورة كالعشرية مثلا أو الثلاثية وله كثرة فمن حيث العشرة
ما هو بالخواص التي للعشرة وأما كثرته فليس فيها إلا الخواص التي للكثرة
المقابلة للوحدة ولذلك فإن العشرة لا تنقسم في العشرية إلى عشريات بل لكل واحد
منها خواص العشرية وليس يجب أن يقال إن العشرة ليست إلا تسعة
وواحدة أو خمسة وخمسة أو واحد وواحد كذا حتى ينتهي إلى العشرة
فإن قولك العشرة تسعة وواحد قول حملت فيه التسعة على العشرة
وعطفت عليه الواحد فكأنك قلت العشرة أسود وحلو فيجب أن يصدق
عليه الصفتان المعطوف إحداهما على الأخرى فيكون العشرة تسعة
وأيضا واحدا فإن لم ترد بالعطف تعريفا بل عنيت ما يقال إن الإنسان
حيوان وناطق أي حيوان ذلك الحيوان الذي هو الناطق يكون كأنك
قلت إن العشرة تسعة تلك التسعة التي هي واحد وهذا أيضا مستحيل
وإن عنيت أن العشرة تسعة وواحد وكان مرادك أن العشرة
هي التسعة التي تكون مع واحد حتى إذا كان التسعة وحدها لم تكن عشرة
فإذا كانت مع الواحد كانت تلك التسعة عشرة فقد أخطأت أيضا فإن

عشرة

فإن التسعة إذا كانت وحدها أو مع أي شيء كان معها فإنما تكون تسعة ولا تكون
البتة فإن لم تجعل مع صفة للتسعة بل للموصوف فيها كأنك قلت إن
العشرة تسعة ومع كونها تسعة هي أيضا واحد فذلك أيضا خطأ بل
هذا كله مجازفة في اللفظ مغلط بل العشرة مجموع التسعة والواحد إذا أخذا
جميعا فصار منهما شيء غيرهما وحد كل واحد من الأعداد إن أردت التحقيق
هو أن يقال إنه عدد من اجتماع واحد وواحد وواحد وتذكر الآحاد كلها و
ذلك لأنه لا يخلو إما أن يحد العدد من غير أن يشار إلى تركيبه مما ركب منه بل
إلى صيغته من خواصه فذلك يكون رسم ذلك العدد لا حده من جوهره
وأما أن يشار إلى تركيبه مما ركب منه فإنه إن أشير إلى تركيبه من عددين دون
آخر مثلا أن تجعل العشرة من تركيب خمسة وخمسة لم يكن ذلك أولى من
تركيب ستة مع أربعة وليس تعلق هويته بأحدهما أولى من الآخر وهو بما
هو عشرة ماهية واحدة ويجب أن يكون ماهية واحدة وما يدل على ماهيته من
حيث هي واحدة حد واحد لا مختلفة فإذا كان كذلك فحده ليس بهذا ولا بذاك
بل بما قلنا ويكون إذا كان كذلك فقد كان له التركيب من خمسة وخمسة ومن ستة
وأربعة ومن ثلاثة وسبعة لازما لذلك تابعا فيكون هذه وسائر ما له
على أن تحديدك بالخمسة محوج إلى تحديد الخمسة فينحل ذلك كله
إلى الآحاد وحينئذ يكون مفهوم قولك إن العشرة من خمسة وخمسة هو
مفهوم قولك من ثلاثة وسبعة وثمانية واثنين أعني إذا كنت تلاحظ
تلك الآحاد وأما إذا لاحظت صورة الخمسة والخمسة والثلاثة والسبعة

لا ذاته خ
أولى خ
لها خ

كان لكل اعتبار عن الآخر وليس للذات الواحدة حقائق مختلفة المفهومات
بل انما تتكثر لوازمه وعوارضه ولهذا ما قال الفيلسوف المقدم
لا تحسبن ان ستة ثلثة وثلثة بل هي ستة مرة واحدة لكن اعتبار
العدد من حيث آحاده مما يصعب على التخيل وعلى العبارة فيصار
الى الرسوم من الواجب ومما يجب ان يبحث عنه من حال العدد حال
الاثنوية ليست من العدد وذلك لان الاثنوة هي الزوج الاول
والوحدة هي الفرد الاول وكما ان الوحدة التي هي الفرد
الاول ليس بعدد فكذلك الاثنوية التي هي الزوج الاول ليس بعدد
قال ولان العدد كثرة مركبة من الآحاد فالآحاد اقلها ثلثة
ولان الاثنوة لا تخلو اما ان كان عددا اوّلا فيكون مركبا او لا يكون
فان كانت مركبة فتعدها غير الواحد وان كان عددا اولا فلا يكون
لها نصف واما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون بامثال هذه الاشياء
بوجه من الوجوه فانه لم يكن الوحدة غير عدد لاجل انها فرد او
زوج بل لانها لا انفصال فيها لا وحدات ولا اذا قالوا ان كثرة
من وحدات يعنون بها ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع وان
اقله ثلثة بعد الاختلاف فيه بل يعنون بذلك اكثر او ازيد من واحد
وقد جرت عادتهم بذلك ولا يبالون ان لا يوجد زوج ليس بعدد
وان وجد فرد ليس بعدد فما فرض عليهم ان يتوافقوا في طلب
زوج ليس بعدد وان وجد فرد ليس بعدد ولعلهم ايضا يشترطون

الاثنوة فرد

يشترطون في العدد الاول ان يكون لا نصف له مطلقا بل لا نصف له عددا من
حيث هو اول وانما يعنون بالاول انه غير مركب من عدد وانما يعني بالعدد
ما فيه انفصال ويوجد فيه واحد فالاثنوية اول العدد وهو الغاية في
القلة في العدد واما الكثرة في العدد فلا ينتهي الى حد وقلة الاثنوية ليست
مما يقال بذاتها بل بالقياس الى العدد وليس اذا لم تكن الاثنوية اكثر
من شيء يجب من ذلك ان لا يكون قلتها بالقياس الى غيرها فليس يجب ان يكون
ما يعرض له اضافة الى شيء يلزم ان يكون له اضافة اخرى الى شيء آخر يفارق
تلك الاضافة فانه ليس يجب اذا كان شيء من الاشياء يعرض له اضافتان
اضافة قلة واضافة كثرة معا حتى يكون كما انه قليل بالقياس الى شيء
فهو كثير بالقياس الى شيء آخر فيلزم من ذلك ان يكون كل قلة يعرض للشيء يعرض
له معها الكثرة كما انه ليس اذا كان شيء هو مالكا ومملوكا يجب ان لا يكون شيء
مالكا وحده او شيء هو جنس ونوع يلزم ان لا يكون شيء هو جنس وحده
فانه ليس انما صار القليل قليلا لاجل ان له شيئا هو ابعض عنده كثير بل
لاجل الشيء الذي ذلك الشيء بالقياس اليه كثرة فالاثنوية هي القلة
الاقلية اما قلته فبالقياس الى كل عدد لانها ينقص عنه كل عدد واما
الاقلية فانها ليست بكثير عند عدد واذا لم يكن نقص الاثنوية الى شيء آخر
لا يكون قليلا والكثير يفهم منها معنيان احدهما ان يكون الشيء فيه من
الآحاد فوق واحد وهذا ليس بالقياس الى شيء البتة والآخر ان
يكون الشيء فيه ما في شيء آخر وزيادة وهذا هو الذي بالقياس وكل

العظم والطول والعرض فالكثرة مطلقا تقابل الوحدة مقابلة الشي التي مع
مبدأه الذي يكيله والكثرة الاخرى تقابل القلة مقابلة المضاف
ولا تضاد بين الوحدة والكثرة بوجه من الوجوه والوحدة تقوم
الكثرة ويجب ان نحقق القول في هذا **فصل في تقابل الواحد والكثير**
وبالحرى ان نتأمل كيف تحرك المقابلة بين الكثير والواحد فقد كان
التقابل عندنا على اصناف اربعة وقد تحقق ذلك وستحقق بعد ايضا
ان صورة التقابل يوجب انه يكون اضافة على هذه الجملة وكان
من ذلك تقابل التضاد وليس يمكن ان يكون التقابل بين الواحد
على هذه الجهة وذلك لان الوحدة مقومة للكثرة ولا شي من الاضداد
يقوم ضده بل يبطله وينفيه لكن لقائل ان يقول ان الوحدة والكثرة
هذا شانهما فانه ليس يجب ان يقال ان الضد يبطل الضد كيف كان
بل ان يقال ان الضد يبطل الضد بان يحل في موضوعه فالوحدة
ليس من شانها ان تبطل الكثرة بان تحل الموضوع الذي للكثرة
على ما جوزت ان يكون الموضوع يعرض له الوحدة والكثرة فنقول
في جواب هذا الان ان الكثرة كما انها تحصل بالوحدة فكذلك الكثرة
انما تبطل ببطلان وحداتها ولا تبطل الكثرة البتة لذاتها بطلانا
اوليا بل يعرض لوحداتها اولا ان تبطل ثم يعرض لها ان تبطل
معها لبطلان وحداتها فيكون الوحدة اذا ابطلت الكثرة فليست
بالقصد الاول تبطلها بل انما تبطل اولا الوحدات التي للكثرة عن حالها

حالها بالفعل لا ان تصير بالقوة فيلزم ان لا تكون الكثرة فاذا الوحدة
انما تبطل اولا الوحدة على انها ليست تبطل الوحدة كما تبطل الحرارة
البرودة فان الوحدة لا تضاد الوحدة بل على ان تلك الوحدات يعرض
لها بسبب مبطل يبطلها بان يحدث عنه هذه الوحدة وذلك يبطلان سطوح
فان كان لا حل بهذه المعاقبة التي على الموضوع يجب ان تكون الوحدة ضدا
للكثرة فالاولى ان تكون الوحدة ضدا للوحدة وعلى ان الوحدة ليست
تبطل الوحدة ابطال الحرارة للبرودة لان الوحدة الطارية اذا ابطلت
الوحدة الاولى ابطلتها عما ليس هو بعينه موضوع الوحدة الاخرى
بل الاخرى ان يقال انه جزء موضوعه واما الكثرة فليست تبطل عن
هذه الوحدة بطلانا اوليا بل ليس يكفي في شرط المتضادين ان يكون موضوعهما
الموضوع واحدا يتعاقبان فيه بل يجب ان يكون مع هذا التعاقب
الطباع متنافية متباعدة ليس من شان احدهما ان يتقوم بالاخر بل
للاختلاف الذاتي فيهما وان يكون تنافيهما اوليا وليضف الى ذلك ان نقول
انه ليس موضوع الوحدة والكثرة واحدا فان من شرط المتضادين ان
يكون للاثنين منهما بالعدد موضوع واحد بالعدد وليس للوحدة بعينها
وكثرة بعينها موضوع واحد بالعدد بل موضوع واحد بالنوع وكيف
يكون موضوع الكثرة والوحدة واحدا بالعدد ثم عليك ان تعلم مما
سلف لك حقيقة هذا وما فيه وعليه وله فقد ظهر وبان ان التقابل الذي
بين الواحد والكثير ليس تقابل التضاد فننظر هل التقابل بينهما تقابل

الصورة والعدم فنقول انه يلزم اول ذلك ان يكون العدم منهما عدم
شيء من شانه ان يكون لموضوعه او لنوعه او لجنسه على ما قد مضى لك
من امر العدم ولكن ان تتمحل وجها تجعل به الوحدة عدم الكثرة فيما
من شانه بنوعه ان يتكثر وان تتمحل وجها آخر تجعل به الكثرة عدم الوحدة
في اشياء في طبيعتها ان تتوحد لكن الحق لا يجوز ان يكون شان كل
واحد منهما عدم وملكة بالقياس الى الآخر بل الملكة منهما هو المعقول
بنفسه الثابت بذاته واما العدم فهو ان لا يكون ذلك الشيء الذي هو
المعقول بنفسه الثابت بذاته فيما من شانه ان يكون فيكون انما يعقل
ويحد بالملكة واما القدماء فقوم جعلوا هذا التقابل من العدم
والملكة وجعلوها هي المضادة الاولى ورتبوا تحت الملكة والصورة
الخير والواحد والفرد والنهاية واليمين والنور والساكن و
المستقيم والمربع والعلم والذكر ومن حيز العدم مقابلات هذه
كالشر والزوج والكثرة واللانهاية واليسار والظلمة والمتحرك
والمنحني والمستطيل والظن والانثى واما نحن فقد يصعب علينا
ان نجعل الملكة هي الوحدة ونجعل الكثرة هي العدم اما اولا
فلانا انما نحد الوحدة بعدم الانقسام او عدم التجزي بالفعل
ونأخذ الانقسام والتجزي في حد الكثرة وقد ذكرنا ما في
هذا واما ثانيا فبان الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها وكيف
يكون ماهية الملكة موجودة في العدم حتى يكون العدم يتألف

اعدامها تجمع
منها الا من ملكات تجتمع وكيف كان فالملكة هي الكثرة فكيف يكون تركيب الملكة من
فليس يجوز ان يجعل المقابلة بينهما مقابلة العدم والملكة فاذا لا يجوز
هذا فليس يجوز ان يقال ان المقابلة بينهما هي مقابلة التناقض لان ما
كان من ذلك في الالفاظ فهو خارج عن موافقة هذا الاعتبار وما كان في
الامور فهو من جنس تقابل العدم والملكة بل هو جنس هذا التقابل
فان بازاء الموجبة الثبوت وبازاء السالبة العدم ونوقض في ذلك
من الملحق ما نوقض فيما قلناه فلننظر انه هل التقابل بينهما تقابل المضاف
فنقول ليس يمكن ان يقال بين الوحدة والكثرة في ذاتيهما تقابل
المضاف وذلك لان الكثرة ليست انما تعقل ماهيتها بالقياس الى الوحدة
حتى يكون انما هي كثرة لاجل ان هناك وحدة وان كان انما هي الكثرة
بسبب الوحدة وقد علمت في كتب المنطق الفرق بين ما لا يكون الا بشيء
وبين ما لا يقال ماهيته الا بالقياس الى شيء بل انما يحتاج الكثرة الى ان يفهم
لها انها من الوحدة لانها معلولة للوحدة في ذاتها ومعنى انها معلولة
غير معنى انها كثرة والاضافة لها انما هي من حيث هي معلولة والمعلولية
لازم للكثرة لا نفس الكثرة ثم لو كانت من المضاف لكان كما يقال ماهيتها
بالقياس الى الوحدة فكان يقال ماهية الوحدة من حيث هي وحدة بالقياس
الى الكثرة على شرط انعكاس المضافين ولكانا يتكافيان في الوجود
من حيث هذه وحدة وتلك كثرة وليس الامر كذلك واذ قد بان لك جميع هذا
فبالحري ان نجزم ان لا تقابل بينهما في ذاتيهما ولكن يلحقهما تقابل

الشي
كون
وهو ان الوحدة من حيث هي مكيال تقابل الكثرة من حيث هي مكيل وليس كون
وحدة وكونه مكيالا شيئا واحدا بل بينهما فرق والوحدة يعرض
لها ان تكون مكيالا كما انها يعرض لها ان تكون علة ثم الاشياء تعرض
لها بسبب الوحدة التي يوجد لها ان تكون مكاييل لكن واحد كل شيء ومكياله
هو من جنسه فالواحد في الاطوال طول وفي العروض عرض وفي
المجسمات مجسم وفي الازمنة زمان وفي الحركات حركة وفي الاوزان وزن
وفي الالفاظ وفي الحروف حرف واحد وقد يجتهد ان يجعل
الواحد في كل شيء اصغر ما يمكن لكون التفاوت فيه اقل ما يمكن فبعض
الاشياء يكون واحده مفترضا بالطبع مثل جوزة وبطيخة وفي بعضها
مفروض فيه واحد بالوضع فما زاد على ذلك الواحد اخذ اكثر من
الواحد وما نقص منه لم يؤخذ واحدا بل يكون الواحد هذا المفروض
بتمامه ويجعل هذا الواحد لبعض من اظهر الاشياء في ذلك الجنس فالواحد
مثلا من الاطوال شبر وفي العروض مثلا شبر في شبر وفي المجسمات
مثلا شبر في شبر في شبر وفي الحركات مقدرة معلومة ولا يوجد حركة
بهذه الصفة عامة لجميع الحركات المتقدرة بالطبع وخصوصا التي
هي اقل مقدار حركة فان اقل مقدار حركة هو الاقل زمانا وهذا هو
الحركة الفلكية السريعة جدا المضبوطة قدرها لان الدورة لا تزاد
عليها ولا ينقص المعلوم صغر مقدارها بسرعة العود ليس مما ينتظر
تجدده لا حين بل في كل يوم وليلة تتم دورة قريبة لا الوجود

حركة ح

عليه ز ل

واحدة
لا الوجود والتجديد ولا التجزئة لبعض كحركات الساعات فتكون حركة ساعة
مثلا مكيال الحركات وكذلك زمانها مكيال الازمنة وقد يفرض في الحركات حركة واحدة
بحسب المسافات الا ان ذلك غير مستعمل وغير واقع موقع الفرض الاول واما
في الاثقال فيفرض لبعض ثقل درهم وقد دينار واحد البعض وفي الابعاد
الموسيقية الارخاة التي هي ربع طنيني وما يجري مجراها من الابعاد الصغار
ومن الاصوات الحرف المصوت المقصور او الحرف الساكن او مقطع
مقصور كقولنا نا بك وليس يجب ان يكون كل واحد من هذه الاوضاع واقعا
بالضرورة بل قد يقع بالفرض ويمكن ان يفرض الواحد في كل باب مما هو
انقص وازيد مما فرض ومع هذا فليس يجب اذا كان في هذه الاشياء واحد
منه مفروض ان يكال بجميع ما هو من ذلك الجنس فانه يجوز ان يكون الاخر
منه مباينا للكل ما كيل به اولا فهاهنا خط مباين لخط وسطح مباين لسطح
وجسم مباين لجسم واذا كان الخط والسطح والجسم مباين جسما وسطحا وخطا
فلك الحركة قد تباين الحركة واذا كان كذلك فالزمان والثقل لبعض يباين
الزمان والثقل لبعض ويجوز ان يكون لهذا الذي يباين ذلك مباين غير ذلك
وقد علمت جميع هذا في صناعة التعاليم واذا كان كذلك فيكون اذن
الوحدانية التي تعرض لكل جنس من هذه كثرة ويكاد ان لا يتناهى واذا
الى الاجناس
كان واحد يصلح لكيل الشيء فيكون اشياء تكاد ان لا يتناهى لان تكال
به وربما كان المكيال يعرف به المكيل عند العلم والحس كالمكاييل للاشياء
فانها يعلم بها فقال بعضهم ان الانسان يكيل كل شيء لان له الحس

بز طنيني ز ل

والعلم وبه ما يدرك كل شيء وبالحري ان يكون العلم والحس مكيالين بالمعلوم
والمحسوس وان يكون ذلك اصلا له لكنه قد يقع ان يكال المكيال ببعض
بالمكيل فهكذا يجب ان يتصور الحال في مقابلة الوحدة والكثرة وقد
يشكل من حال الاعظم والاصغر انهما كيف يتقابلان وكيف يتقابلان
المساواة فان المساوي يقابل كل واحد منهما فانه لا يجوز ان يكون
المساوي والاعظم الا في شيئين وكذلك المساوي والاصغر اما الاعظم
والاصغر فانهما ان تقابلا فمن المضاف فكان هذا اعظم بالقياس الى ما هو
اصغر فليس المساوي مضافا لاحدهما بل لما هو مساو له ونظن
انه ليس يجب حيث كان اعظم واصغر ان يكون بينهما مساو موجود
فان هذا قد علمته في موضع آخر فاذا كان الامر على هذا فبالحري ان
يكون المساوي ليست مقابلته الاولى للاعظم والاصغر بل للغير المساوي
وهو عدمه فيما من شانه ان يكون فيه المساواة وليس عدمه في النقطة
والوحدة واللون والعقل واشياء لا يقدر لها بل في اشياء لها تقدير
وكمية فالمساوي انما يقابل عدمه وهو اللامساواة لكن اللامساواة
يلزم هذين اي الاعظم والاصغر كالجنس لست اعني انه جنس بل
نعني انه يلزم كل واحد منهما فان واحدا منهما هو عظم والعظمية معنى
وجودي يلزمه هذا العدم والآخر صغر والصغرية من تلك الحيثية كذلك

فصل في ان الكيفيات اعراض فلنتكلم الآن في الكيفيات اما الكيفيات
المحسوسة والجسمانية فلا يقع شك في وجودها وقد تكلمنا ايضا في وجودها

في مواضع اخر ونقضنا شناعات من يماري في ذلك لكنه انما
يقع الشك في امرها انها هل هي اعراض او ليست باعراض فان من الناس
من يرى ان تلك جواهر تخالط الاجسام وتسري فيها فاللون بذاته
جوهر والحرارة كذلك وكل واحد من هذه الآخر فهي عنده بهذه المنزلة
وليس يقنعه ان هذه الاشياء توجد تارة وتعدم تارة والشيء
المتغير اليه قائم موجود فانهم يقولون بانه ليس يعدم ذلك بل ياخذ
يفارق قليلا قليلا مثل الماء الذي يبل به ثوب فانه بعد ساعة لا يوجد
هناك ما به ان يكون الثوب موجودا بحاله ولا يصير الماء بذلك عرضا بل
الماء جوهر له ان يفارق جوهرا آخر لاقاه وقد فارق مفارقة
لا يحس فيها بالاجزاء المفارقة منه لانها فارقت وهي اصغر
مما يدركه الحس متفرقة ومفترقة ويقول بعضهم انها قد تكمن فبالحري
ان يبين ان ما يقولونه باطل فنقول لا يخلو اذا كانت هذه جواهر
اما ان يكون جواهر هي اجسام او يكون هي جواهر ليست باجسام
فان كانت هذه جواهر غير جسمانية فاما ان يكون بحيث يمكن ان
يتالف منها جسم هذا محال اذ ما لا يتجزى في ابعاد جسمانية فليس
بالممكن ان يتالف منه جسم واما ان لا يمكن لكن اما ان يكون
وجودها بالمقارنة للاجسام والسريان فيها فاقول ذلك ان يكون
لهذه الجواهر وضع وكل جوهر ذي وضع فانه منقسم قد تبين
ذلك وتبينا انه لا يخلو اما ان يكون كل واحد من هذه الجواهر من شانه

في الأجسام

ان يوجد مفارقا للجسم الذي يكون فيه او لا يكون فان لم يوجد مفارقا وكان وجوده
الا انها موضوع له وليست فيه كاجزاء ولا هي مفارقة والجسم الموصوف
بها مستكمل الجوهرية بنفسه فليست الا اعراضا وانما لها اسم الجوهر فقط
وان كانت تفارق اجسامها فاما ان يكون مفارقة ينتقل بها من جسم
الى جسم من غير ان يصح لها قوام مجرد او يكون لها مفارقة قوام مجرد فان
كانت اذا لم يوجد في جسم كانت فيه فانما يكون ذلك بان ينتقل الى الآخر
فيجب من ذلك ان يكون كل جسم فسد بياضه فقد انتقل بياضه الى جسم مماسه
او بقي مجردا الا ان يحصل في جسم بعيد وهو غير مفارق في جسم في مدة
قطع المسافة وليس الامر كذلك واما الكمون فقد فرغنا عنه وبينا استحالته
ويجب منه ذلك ان يكون كل جسم يسخن جسما فانه ينتقل اليه من حرارة
نفسه فيبرد هذا الذي يسخن ثم هذا النوع من الانتقال [illegible]
[illegible] لا يبطل عرضيته
اذ كثير من الناس جوزه في الاعراض نفسها هذا الانتقال اعني الانتقال في
اجزاء الموضوع والانتقال من موضوع الى موضوع وانما كان لا يكون
عرضا لو صح قوامه لا في موضوع واما القائم في الموضوع اذا نظر منه
انه هل يصح له ان ينتقل الى موضوع آخر من غير ان يتجرد عنهما فهذا
الاعتبار ليس يصح فيه الا بعد القوام في الموضوع ثم هذا لا يصح البتة
لانه لا يخلو اما ان يكون الذي وجد في موضوع ما يتعلق ذاته بتشخصيته
بذلك الموضوع الشخصي فيلزم [illegible] انه لا يجوز ان يبقى تشخصيته

ولیس فی

فمعلوم فی

٥٠

تشخصيته الا في ذلك الموضوع الشخصي وان كان انما وجد فيه في ذلك الموضوع
بسبب من الاسباب وليس ذلك السبب مقوما له من حيث هو شخص فقد يمكن ان
يزال عنه ذلك السبب وسائر الاسباب حتى لا يحتاج في قوامه الى ذلك
الموضوع وزوال ذلك السبب ليس يكون سبب احتياجه الى موضوع
آخر لان السبب في ان لا يحتاج شيء الى موضوع هو عدم السبب في ان كان
يحتاج وهو في ذاته ليس يحتاج فزوال ذلك السبب ليس هو نفس وجود
السبب الآخر الا ان يكون مستحيلا زوال ذلك السبب الا بوجود هذا السبب
الآخر لا غير فاذا عرض هذا السبب زال ذلك السبب فيكون الشيء قد
فارقته الحاجة الى الموضوع الاول واحتاج الى الموضوع الآخر
لامرين اما الاول فبزوال السبب الاول واما الثاني فبوجود السبب الثاني
لكن جملة هذه الاسباب يكون امورا خارجة عن طباعه ليس يحتاج اليها
في تحقق ذاته موجودا ذلك اللون مثلا بل انما يحتاج اليها في ان [illegible]
تخصص بموضوع فكونه لونا وكونه هذا اللون بعينه ان كان يغنيه عن
الموضوع فليس يحوجه شيء الى ان يجعله محتاجا الى الموضوع فان الغني
بوجوده عن الموضوع لا يعرض له ما يحوجه الى الموضوع الا بانقلاب
عينه وان كان لا يغنيه بل يعلقه بموضوع فيكون ذلك الموضوع متعينا
له لانه مقتضى امر متعين بعينه فان المتعين بعينه لا يقتضي اي شيء
اتفق مما لا نهاية له بالقوة مما ليس بعضه بخلاف الآخر في حكمه فان قيل
فكيف يقتضي الواحد المعين فيقال يقتضي الذي تعلق به صحة وجوده

الموضوع

اولا فتعين لذلك فهذا اللون من حيث هو هذا اللون اما غنى عن ذاته مقتصر على موضوع واحد واما انقلاب العين فقد يلزمنا ضمن ذكره عهدة يجب ان نخرج منها فان انقلاب العين ليس نعني به ان يعدم هذا ويوجد ذلك من غير ان يدخل من الاول شيء في الثاني فانه ان كان هذا هكذا فيكون الاول قد عدم والآخر قد حصل ولا يكون الاول هو الذي انتقل الى الثاني وذلك ظاهر بل انما نعني بالانقلاب ان الموصوف بالاول صار موصوفا بالثاني وذلك انه يبقى من الاول شيء في الآخر فيكون مركبا من مادة وشيء فيها فان كان هذا صفة اللونية مثلا في مثلنا فيكون في اللونية شيء يبطل وشيء يبقى فيكون ذلك الذي يبطل هو الذي صار به الشيء لونا بل هو اللونية وهو الصورة المادية او العرض وكلاهما فيها ونرجع فنقول واما ان كان يجوز له ان يفارق هذه الجواهر ويقوم مثلا بياضا او شيئا آخر بذاته فلا يخلو اما ان يكون له اليه اشارة ويكون البياض الذي من شأنه ان يدرك الآن يعجز عن ادراكه للقلة الفاحشة ويكون على الجملة التي يعرف البياض عليها حتى يكون بعينه هو البياض الذي من شأنه ان يدرك فيكون كذلك فيلزم ان يكون خلا موجودا يكون فيه منحازا اليه وليس في الاجسام ويلزم ان يكون له وضع ما وتقدير ما فيكون له في ذاته مقدار يكون الا القليل منه محسوسا فانا لا نتخيل بياضا لا وضع له ولا مقدار فضلا عن ان نراه واذا كان له مقدار ووضع وزيادة هيئة البياضية كان

كان جسما ابيض لا مجرد البياض فانا نعني بالبياض هذه الهيئة الزائدة على المقدار والحجم وان كان لا يبقى على الجملة التي كان يعرف البياض عليها بل قد انتقل عن هذه الصورة وصار شيئا روحانيا فيكون البياض مثلا له موضوع يعرض له ان يكون فيه البياضية التي على النحو المعروف ويعرض له ان تصير مرة اخرى روحانية فيكون اولا ما يعرض بياضا قد تغير وزال صورته واما مفارقة العقل فقد اشرنا فيما سلف الى انه لا يجوز ان ينتقل مثل هذا الشيء مرة اخرى ذا وضع وحيا لطا للاجسام واما ان جعل جاعل البياض شيئا في نفسه ذا مقدار فيكون له وجودان وجود انه بياض ووجود انه ذو مقدار فان كان مقدارا ما بالعدد غير المقدار الجسم الذي هو فيه فاذا كان في الاجسام وساريا فيها فيكون قد دخل بعد في بعد وان كان هو نفس الجسم متحيزا فيكون الامر قد عاد الى ان الشيء الذي هو البياض جسم وله بياضية فيكون البياضية موجودة في ذلك الجسم الا انها لا يفارق ولا يكون البياض مجموع ذلك الجسم والكيفية بل شيء في ذلك الجسم اذ حد البياض وماهيته ليس ماهية الطويل العريض العميق بل يكون ماهية الطويل العريض العميق للحلاوة لبعض على هذا الرأي فيكون البياض مقارنا لهذا الشيء تابعا له وهذا معنى قولنا الصفة في الموصوف ويكون مع ذلك لا يفارقه وليست جزءا من ذلك الشيء الذي هو الطويل العريض فيكون البياض والحرارة عرضا الا انه لازم فيبقى

مقتصر خ ر
مقيم خ ر

فيكون خ ر

لو كان خ

اي بعروض البياض في الجسم [illegible]
وفيه مثل الطهارة [illegible]

اعراض

الكلام في ان من طبيعته ان يفارق ايضا فقد تبين ان الكيفيات التي هي المحسوسة
وبهذا هي للطبيعيات فاما الاستعدادات فامرها اوضح واما التي تتعلق
بالنفس وذوات الانفس فقد تبين في الطبيعيات انها اعراض تقوم
في اجسام وذلك حين تكلمنا في احوال النفس **فصل** في العلم وانه
عرض واما العلم فان فيه شبهة وذلك لان لقائل ان يقول ان العلم هو
المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان
كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف تكون اعراضا فان الجوهر
لذاته جوهر فماهيته لا تكون في موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء
نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت الى الوجود الخارجي فنقول ان ماهية
الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع اي ان هذه
الماهية هي معقولة عن امر وجوده في الاعيان ان يكون لا في موضوع
وهذه الصفة موجودة لماهية الجواهر المعقولة فانها ماهية شانها
ان يكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اي ان هذه الماهية هي
معقولة عن امر وجوده في الاعيان ان يكون لا في موضوع واما وجوده
في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر اي ليس حد
الجوهر انه في العقل لا في موضوع بل حده انه سواء كان في العقل
او لم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع فان قيل فالعقل
ايضا من الاعيان قيل يراد بالعين التي اذا حصل فيها الجوهر صدرت
عنه افاعيله واحكامه والحركة كذلك ماهيتها انها كمال ما بالقوة وليست

فصل في العلم

ماهيته جوهر

كذا

وليست في العقل حركة بهذه الصفة حتى تكون في العقل كمالا ما بالقوة من جهة
حتى يصير ماهيتها محركة للعقل لان معنى كون ماهيتها على هذه الصورة هو
انها ماهية تكون في الاعيان كمالا لما بالقوة واذا عقلت فان هذه الماهية
ايضا تكون بهذه الصفة من انها في العقل ماهية تكون في الاعيان كمالا لما بالقوة
فليس تختلف كونها في الاعيان وكونها في العقل فانه في كليهما على حكم
واحد فانه في كليهما ماهية توجد في الاعيان كمالا لما بالقوة فلو كنا قلنا ان
الحركة ماهية تكون كمالا لما بالقوة في الاين مثلا لكل شيء توجد فيه ثم
وجدت في النفس لا كذلك لكانت الحقيقة تختلف وهذا كقول القائل ان
حجر المغناطيس حقيقته انه حجر يجذب الحديد فاذا وجد مقارنا للجسمية
كف الانسان ولم يجذبه ووجد مقارنا للجسمية حديدا ما فجذبه فلم يجب
ان يقال انه مختلف بالحقيقة في الكف وفي الحديد بل هو في كل واحد منهما
بصفة واحدة وهو انه حجر من شانه ان يجذب الحديد فانه اذا كان
في الكف ايضا كان بهذه الصفة واذا كان عند الحديد ايضا كان بهذه
الصفة فكذلك حال ماهيات الاشياء في العقل والحركة في العقل ايضا بهذه الصفة
وليس اذا كانت في العقل في موضوع فقد بطل ان يكون في العقل ماهية لما في
الاعيان ليست في موضوع فان قيل فقد قلتم ان الجوهر هو ما ماهيته
لا يكون في موضوع اصلا فقد صيرتم ماهية المعلومات في موضوع
فنقول قد قلنا انه لا يكون في موضوع في الاعيان اصلا فان قيل فقد
جعلتم ماهية الجوهر انها تارة تكون عرضا وتارة جوهرا وقد منعتم
هذا فنقول انا منعنا ايضا ان تكون ماهية شيء يوجد في الاعيان مرة

عرضا وقد جيدا حتى يكون في الاعيان يحتاج لا موضوع او فيها لا يحتاج
لا موضوع البتة ولم يمنع ان يكون معقول تلك الماهية يصير عرضا اى
يكون موجودة في النفس لا كجزء ولقائل ان يقول فماهية العقل
الفعال والجواهر المفارقة ليس كذا يكون حالها حتى يكون المعقول
منها عرضا لكن المعقول منها لا يخالفها لانها لذاتها معقولة فنقول
الامر ليس كذلك فان معنى قولنا انها لذاتها معقولة هو انها تعقل
ذاتها وان لم يعقلها غيرها وايضا انها مجردة عن المادة وعلائقها
لذاتها لا تجريد يحتاج ان يتولاه العقل واما ان قلنا ان هذا المعقول
منها يكون من كل وجه هي او مثلها او قلنا انه ليس يحتاج لوجود
المعقول منها الا ان يوجد ذاتها في النفس فقد احلنا فان ذاتها
مفارقة ولا تصير نفسها صورة لنفس انسان ولو صارت لكانت تلك
النفس قد حصل فيها صورة الكل وقد علمت كل شيء بالفعل ولكان
يصير ذلك لنفس واحدة ويبقى النفوس الاخرى ليس لها الشيء الذي تعقل
اذ قد استبد بها نفس والذي يقال ان شيئا واحدا بالعدد يكون
صورة لمواد كثيرة لا بان يوجد فيها بل بان يكون هي بعينها منطبعة
في تلك المادة وفي اخرى واخرى فهو محال ويعلم بادنى تامل وقد
اشرنا الى الحال في ذلك عند كلامنا في النفس وسنحوج من بعد الى
خوض في ابانة ذلك فاذن تلك الاشياء انما تحصل في العقول
البشرية معانيها مهياتها لا ذواتها ويكون حكمها كحكم سائر المعقولات

خواص خود

منها
المعقولات في الجواهر الا في شيء واحد وهو ان تلك يحتاج لا تغيرها حتى تجرد
معنى تعقل وهذا لا يحتاج لا شيء غير ان يوجد المعنى كما هو فينطبع بها
النفس وهذا الذي قلناه انما هو نقض حجة المحتج وليس فيه اثبات ما يذهب
اليه فنقول ان هذه المعقولات سنبين من امرها بعد ان لو كانت من الصور
الطبيعية والتعليميات فليس يجوز ان يقوم مفارقا بذاته بل يجب ان يكون
في عقل او نفس وما كان من اشياء مفارقة فنفس وجود تلك المفارقات
مباينة لنا ليس هو علمنا لها بل يجب ان يتاثر عنها فيكون ما يتاثر عنها
هو علمنا بها وكذلك ان كانت صورة مفارقة وتعليميات مفارقة فانما
يكون علمنا بها ما يحصل لنا منها ولم يكن انفسها لو وجد لنا منتقلة الينا
فقد بينا بطلان هذا في مواضع بل الموجود منها لنا هي الآثار المحاكية
لها لا محالة وهي علمنا وذلك يكون اما ان يحصل لنا في ابداننا فيبقى انها
يحصل في نفوسنا ولانها آثار في النفس لا ذوات تلك الاشياء ولا امثال
لتلك الاشياء قائمة لا في مواد بدنية او نفسانية فيكون ما لا موضوع له
يتكثر نوعه بلا سبب يتعلق به بوجه فهي اعراض في النفس

فصل في

الكلام في الكيفيات التي في الكمية واثباتها وقد بقي جنس واحد من الكيفيات
يحتاج لا اثبات وجوده ولا التنبيه على كونه كيفية وهذه هي الكيفيات
التي في الكميات اما التي في العدد كالزوجية والفردية وغير ذلك فقد علم وجود
بعضها واثبت وجود الباقي في صناعة الحساب واما انها اعراض فلانها
متعلقة بالعدد وخواص له والعدد من الكم والكم عرض واما التي للمقادير

والمخروط

يعرض فليس وجودها ببين فان الدائرة والخط المنحني والكرة والاسطوانة
ليس شيء منها بين الوجود ولا يمكن المهندس ان يبرهن على وجودها
لان سائر الاشياء انما يثبتون له بوضع وجود الدائرة وذلك
لان المثلث يصح وجوده ان صحت الدائرة وكذلك المربع وكذا سائر
الاشكال واما الكرة فانما يصح وجودها على طريقة المهندسين اذا دار
دائرة في دائرة على نحو ما علمت والاسطوانة اذا حركت دائرة حركة
تلزم فيها مركزها خطا مستقيما طرفه مركزها في اول الوضع لزوما على
الاستقامة والمخروط اذا حركت مثلثا قائم الزاوية على احد ضلعي القائمة
حافظا لطرف ذلك الضلع مركز الدائرة ودائرا بالضلع الثاني على محيط
الدائرة ثم الدائرة مما ينكر وجوده جميع من يرى ان تاليف الاجسام
من اجزاء لا تتجزى فيجب ان يبين وجود الدائرة واما عرضيتها فيظهر
لنا لتعلقها بالمقادير التي هي اعراض فنقول اما على هذه من يركب
المقادير من اجزاء لا تتجزى فقد يمكن ان يثبت لهم علم وجود الدائرة من
اصولهم ثم ينقض لوجود الدائرة جزوه الذي لا يتجزى وذلك لانه اذا
فرضت دائرة على نحو المحسوس وكانت على ما يقولون غير دائرة في الحقيقة
بل كان المحيط مضرسا وكذلك اذا فرض فيها جزء على انه المركز وان
لم يكن ذلك الجزء مركزا بالحقيقة فقد يكون عندهم مركزا في الحس
وجعل المفروض مركزا في الحس طرف خط مؤلف من اجزاء لا تتجزى مستقيم
فان ذلك صحيح الوجود مع فرض ما لا يتجزى فان طوبق بطرفه الآخر

يلي خ ل

الخط م

بطرفه الآخر جزء من الذي عند المحيط ثم ازيل وضعه واخذ الجزء الذي
يلحق الجزء من المحيط الذي اعتبرناه وطابقناه بالخط والا فطوبق
به راس المستقيم مطابقة مماسة او موازاة هناك لا جهة المركز
فان طابق المركز فقد لك الغرض وان زاد او نقص فيمكن ان يتم ذلك
بالاجزاء حتى لا يكون هناك جزء يزيد لانه اذا زاد ازيل وان نقص تمم
وان نقص بازالته وزاد بالحاقه فهو منقسم لا محالة وفرض غير منقسم
فاذا فعل كل جزء بجزء ملئت الدائرة ثم ان كان في سطحها تضريس
لبعض من اجزاء فان كانت موضوعة في فرج ادخلت تلك الاجزاء
الفرج ليسد بها الخلل من السطح كلها وان كانت لا جل الفرج فا
لفرج اقل منها في العدد فهي منقسمة اذ الذي علا الفرج اقل حجما
منها وما هو كذلك فهو في نفسه منقسم وان لم تكن موضوعة في فرج ازيلت
عن وجه السطح من غير حاجة اليها فان قال قائل انه اذا طوبق بين الجزء
المركزي وبين المحيطي مرة فليس يمكننا التطبيق لا بمماسة ولا بموازاة
مع المركزي والذي يلي ذلك الجزء من المحيط فانا نقول لهم ارايت
لو عدمت هذه الاجزاء كلها وبقي الذي في المركز والمحيط ابدا كان
بينهما استقامة يمكن ان يطبق عليه هذا الخط فان لم يجوزوا ذلك فقد
خرجوا عن البين بنفسه واوقعوا انفسهم في شغل آخر وهو
انه يمكن ان يفرض مواضع مخصوصة فيها يتم هذه الاستقامة في الخلاء
الذي لهم حتى يكون بين جزئين في الخلاء استقامة وبين جزئين آخرين

لا يكون وهذا اشطط ممن يتكلف ويجوز القول به فلا ضير فيما يبيع عقله بثمن بخس فان البديهة بالضرورة تشهد ان بين كل جزئين تتفق محاذاة لا تخلو اما ان من الملأ اقصر من الملأ او اقصر بعدٍ في الملأ وان قيل لو ان ذلك يكون ولكن ما دامت هذه الاجزاء موجودة فلا يكون بينها هذه المحاذاة ولا يجوز ان يوازي طرفيها طرف مستقيم فهذا اشنع من ذلك فيكون تلك الاجزاء ان وجدت تغير حكم المحاذاة عن حكمه لو كانت معدومة وجميع هذا مما لا يشكل على البديهة بطلانه ولا الوهم الذي هو القانون في الامور المحسوسة وما يتعلق بها كما علمت تصور على ان الاجزاء التي لا تتجزى لا تتألف منها بالحقيقة لا دائرة ولا غير دائرة وانما هذا على قانون القائلين به فاذا صحت الدائرة صحت الاشكال الهندسية فيبطل الجزء ويعلم من ذلك ان كل خط ينقسم بنصفين متساويين وان قطر الاشياء ركن ضلعا وما اشبه ذلك فالخط الفرد الاجزاء لا ينقسم بنصفين متساويين وكل خط مؤلف من اجزاء لا تتجزى في ركن كل خط وهذا اخلاف ما برهن عليه بعد وضع الدائرة وكذلك اشياء اخرى غير هذا واما اثبات الدائرة على اصل المذهب الحق فيجب ان نتكلم فيه واما الاستقامة ووجود محاذاة بين طرفي خط اذا لزم المتحرك لم يكن حائدا فان قدر انه كان حائدا عادلا فذلك امر لا يمكن دفعه فنقول قد تبين في الطبيعيات من وجه وجود الدائرة وذلك لانه تبين ان جسما بسيطا وتبين ان كل جسم بسيط فله شكل طبيعي وتبين ان شكله الطبيعي هو الذي لا يختلف البتة اجزاؤه ولا شيء من الاشكال الغير المستديرة كذلك فقد صح وجود الكرة وقطعها بالمستقيم هو الدائرة فقد صح وجود الدائرة وليقع ممكننا ان يصحح ذلك فنقول من البين انه اذا كان خط او سطح على وضع ما فليس من المستحيل ان يفرض سطح آخر او خط آخر ان يكون وضعه بحيث يلاقيه من احد طرفيه على زاوية ثم من البين انا يمكننا ان ننقل هذا الجسم او هذا الخط نقلا كيف شئنا الا ان يصير ملاقيا كذلك الآخر او موضوعا في وضع كان يحاذيه بجميع امتداده ملاقيا له او موضوعا في وضعه او موازيا ويمكن الجسم واحد بعينه ان يوضع على وضع ثم يوضع على وضع آخر يقاطعه والكلام في الجسمين وفي الجسم الواحد واحد فان كانت استقامة ولم يكن استدارة لم يكن هذا البتة لانه اذا كانت الحركة لا الانطباق على الاستقامة وذاهبة في الطول ثم راجعة اي الرجوعات كانت او ذاهبة في السمك راجعة كيف كانت او ذاهبة عرضا من الجهتين او كيف فرضت فانه اذا كان يحفظ النقطة التي تفرض على واسطة السطح او الخط في تحريكها خطا مستقيما فانه لا يلقى البتة ذلك الجسم على ما يقاطعه كيف كان وانت يمكنك ان تفرض كل واحد من هذه الاقسام كذلك بالفعل او تعتبر بل يجب آخر الامر ان يتفق حركة على صفة اذكرها اما ان يكون احد الطرفين فيها من الخط او السطح او الجسم لازما موضعه والآخر ينتقل وذلك على الدور او كلاهما ينتقلان ولكن على صفة ولو على وضع ان يكون احدهما ابطأ

والآخر اسرع فيكون الطرفان او المتحرك وحده على كل حال يفعل قوس
دائرة واذا صح وجود قوس دائرة صح ان يضعف الى التمام وهذا
على الاصول الصحيحة واما ان قال احد بالتفكيك في الطريقة الاولى
بنا قضه ولنقض فلنفرض جسما ثقيلا ونجعل احد طرفيه اثقل من الآخر
ونجعله قائما على سطح مستو مماس له بطرفه الآخر حتى يقوم قائما عليه
بحيلة وانت تعلم ان قيامه اذا اعتدل ميله الى الجهات فلم يستمر ثم اذا اميل
الى جهة وزال الدعائم حتى سقط فيحدث دائرة لا محالة او منحنى اما كيف
يكون فلنفرض نقطة في الرأس المماسة للسطح وهي لنقض يلقى نقطة
من السطح فمحال لانها اما ان يثبت النقطة في موضعها فيكون كل نقطة
نفرضها في رأس ذلك الجسم فقد فعل دائرة واما ان يكون مع حركة
هذا الطرف الى اسفل يتحرك الطرف الآخر الى فوق فيكون قد فعل كل
واحد من الطرفين دائرة ومركزها النقطة المتحددة بين الجزء الصاعد
والجزء الهابط واما ان يتحرك النقطة منجرة على طول السطح فيفعل
الطرف الآخر قطعا او خطا منحنيا ولان الميل الى المركز انما هو
على المحاذاة فمحال ان يجر النقطة على السطح لان تلك النقطة اما ان يكون
بالقسر او بالطبع وليست بالطبع وليست [illegible] بالقسر لان ذلك
القسر لا يتصور الا من اجزاء التي هي اثقل وتلك ليست تدفعها الى
تلك الجهة بل انما دفعتها على حفظ الاتصال دفعتها على خلاف حركتها
ونقلها ما يمكن ان ينزل هي كانت العالية منها اذ هي اثقل تطلب حركة

الآخف خ ل

وانه خ ل

الحركة خ ل

حركة اسرع والمتوسط ابطأ وهناك اتصال يمنع مثلا ان ينعطف
فيسقط العالي الى انه يشيل الاثقل حتى يتحدر فيكون حجم الجسم منقسما
الى جزئين جزء يميل الى فوق قسرا او جزء يميل الى اسفل طبعا و
بينهما حد هو مركز للحركتين وقد خرج منه خط مستقيم يفعل الدائرة
فتبين انه ان لزم انحدار الجسم الى الزوال فيفعله فوق وان لم يزل عنه فهو
جوف الدائرة فصح واذا ثبتت الدائرة ثبت المنحنى لانه اذا ثبتت الدائرة
المثلثات والقائم الزاوية لنقض وثبتت جواز دوران احدى ضلعي
القائمة منها الزاوية فصح مخروط فان فصل مخروط بسطح مجاز فصح قطع
فصح منحنى **فصل** في المضاف واما القول في المضاف وبيان انه كيف يجب
ان يتحقق ماهية المضاف والاضافة وحدهما فالذي قد قلناه في المنطق
كاف بلوغ فيه واما انه اذا فرض للاضافة وجود كان عرضا فذلك
امر لا شك فيه اذ كان امرا يعقل بذاته وانما يعقل دائما الشيء الى
شيء فانه لا اضافة الا وهو عارض او لعروضها لجوهر مثل الاب والابن
او للكم فمنه ما هو مختلف في الطرفين ومنه ما هو متفق والمختلف كالضعف
والنصف والمتفق مثل المساوي والمطاوي والموازي
والمطابق والمماس والمماس ومن المختلف ما اختلافه محدود
محقق كالنصف والضعف ومنه ما هو غير محقق الا انه مبني على محقق
كالكثير الاضعاف والكل الجزء ومنه ما ليس بمحقق بوجه مثل الزائد
والناقص والبعض والجملة وكل اذا وقع مضاف في مضاف كالازيد

للناقص

والانقص فان الازيد انما هو ازيد بالقياس الى الناقص هو لنقص مقيس
ومن المضاف ما في الكيف فمنه متفق كالمشابهة ومنه مختلف كالسريع
والبطيء والثقيل والخفيف في الاوزان والحاد والثقيل في الاصوات
وكذلك قد يقع فيها كلها اضافة في اضافة وفي الاين كالاعلى والاسفل
وفي متى كالمتقدم والمتأخر وعلى هذه الصفة ويكاد ان تكون المضافات
منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال
ومصدرهما من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بالزيادة فاما في الكم كما علم
واما في القوة مثل الغالب والقاهر والمانع وغير ذلك والتي بالفعل والانفعال
كالاب والابن والقاطع والمنقطع وما اشبه ذلك والتي بالمحاكاة
كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان بينهما محاكاة فان العلم محاكي
هيئة المعلوم والحس محاكي هيئة المحسوس على ان هذا لا ينضبط تحريره
وتحديده لكن المضافات قد تنحصر من جهة فقد تكون المضافان شيئين
لا يحتاجان الا الى شيء آخر من الاشياء التي لها استقرار في المضاف حتى
يعرض لاجلها لها اضافة مثل المتيامن والمتياسر فليس المتيامن كيفية
او امر من الامور مستقرا صار به مضافا بالقياس الى الانفس وربما احتيج
الى ان يكون في كل واحد من الامرين شيء حتى يصير به مضافا الى الآخر مثل
العاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة ادراكية هي مبدأ الاضافة
وفي المعشوق هيئة مدركة هي التي جعلته معشوقا لعاشقه وربما كان
هذا الشيء في احد الجهتين دون الاخرى مثل العالم والمعلوم فان العالم

الانفس [illegible] خل

يحصل

العالم حصل في ذاته كيفية هي العلم صار بها مضافا الى الآخر والمعلوم لم
يحصل في ذاته شيء آخر انما صار مضافا لانه قد حصل في ذلك الآخر شيء هو العلم
والذي بقي هاهنا من امر المضاف ان نعرف هل الاضافة معنى واحد بالعدد
وبالموضوع موجودا بين شيئين وله اعتباران كما ظنه بعض الناس
بل اكثرهم او لكل واحد من المضافين خاصية في اضافة فنقول ان لكل
واحد من المضافين فانه له معنى في نفسه بالقياس اليه وهذا بين في الامور
المختلفة الاضافة كالاب فان اضافته الابوة وهي وصف وجودي في
الاب وحده ولكن انما هو للاب بالقياس الى شيء آخر فهو في الاب وليس
كونه بالقياس الى الآخر هو كونه في الآخر فان الابوة ليست في الابن والا
لكان وصفا له يشتق له منه الاسم بل الابوة في الاب وكذلك لتفحص حال الابن
بالقياس الى الاب وليس هاهنا شيء واحد البتة هو في كليهما فليس هاهنا الا ابوة
او بنوة واما حالة موضوعة للابوة والبنوة فلسنا نعرفها ولها اسم
فان كان ذلك كون كل واحد منهما بحال بالقياس الى الآخر فهذا الكون لكل
واحد من القفنس والثلج ابيض فانه ليس يجب ان يكون شيئا واحدا او
ليس كونه بالقياس الى الآخر يجعله واحدا لان ما لكل واحد بالقياس الى الآخر
فهو لذلك الواحد لا للآخر لكنه بالقياس الى الآخر فان فهمت هذا فيما
مثلناه لك كذلك فاعرف الحال في سائر المضافات التي لا اختلاف فيها
وانما يقع اكثر الاشكال في هذا الموضع فانه لما كان لاحد الاخوين
حالة بالقياس الى الآخر وكان للآخر بعض حالة بالقياس الى الاول وكانت

فاذا اخذ

الاخوين خذ

للثاني

اخوة
الحال الثاني من نوع واحد حسبنا شخصا واحدا فليس كذلك فان للاول
اي له وصف انه اخو الثاني ذلك الوصف له ولكن بالقياس الى الثاني وليس
ذلك وصف الثاني بالعدد بل بالنوع كما لو كان الثاني ابيض والاول ابيض
بل للثاني ايضا انه اخو هذا الاول لان له حالة في ذاته معقولة بالقياس
الى الاول وكذلك المماسة في المتماسين فان كل واحد منهما مماس لصاحبه
بان له مماسة التي لا تكون الا بالقياس الى الآخر اذا كان للآخر مثله فلا
تتعلق البتة ان عرضا يكون في محلين حتى يحتاج ان يعتذر من ذلك
في جعلك العرض اسما مشككا كما فعله في الضعف المتميز لكن الاشد
اهتماما من هذا معرفتنا هل الاضافة في نفسها موجودة في الاعيان
او امر انما يتصور في العقل ويكون ككثير من الاحوال التي تلزم الاشياء
اذا عقلت بعد ان تحصل في العقل فان الاشياء اذا عقلت تحدث
لها في العقل امور لم يكن لها من خارج فتصير كلية وجزئية وذاتية
وعرضية ويكون جنس وفصل ويكون موضوع ومحمول واشياء من هذا
القبيل فقوم ذهبوا الى ان حقيقة الاضافات انما تحدث ايضا في النفس
اذا عقلت الاشياء وقوم قالوا بل الاضافة شيء موجود في الاعيان
واحتجوا وقالوا نحن نعلم ان هذا في الوجود اب وذلك وان ذلك في
الوجود ابن عقل او لم يعقل ونحن نعلم ان النبات يطلب الغذاء
وان الطلب مع اضافة ما وليس للنبات عقل بوجه من الوجوه ولا
ادراك ونحن نعلم ان السماء في نفسها فوق الارض والارض تحتها

الى المحل ... اشد وضعفا بالاضافة

بهذه الاضافة في

اليها
تحتها ادركت او لم يدرك وليست الاضافة الا بهذه الاشياء التي اومانا
وهي كون للاشياء وان لم يدرك وقالت الفرقة الثانية انه لو كانت
الاضافة موجودة للاشياء لوجب من ذلك ان لا تتناهى الاضافات فانه
كان يكون بين الاب والابن اضافة وكانت تلك الاضافة موجودة لهما
او لاحدهما او لكل واحد منهما فمن حيث الابوة للاب فهي عارضة له
والاب معروض له فهي مضافة وكذلك البنوة فههنا اذن علاقة الابوة
مع الاب والبنوة مع الابن خارجة عن العلاقة التي بين الاب والابن
فيجب ان يكون للاضافة اضافة اخرى وان يذهب الى غير النهاية وان يكون
ايضا من الاضافات ما هي علاقة بين موجود ومعدوم كما نحن متقدمون
بالقياس الى القرون التي تخلفنا وعالمون بالقيامة والذي نتحلل به من الشبهة
الطرفين جميعا ان نرجع الى حد المضاف المطلق فنقول ان المضاف هو
الذي ماهيته معقولة بالقياس الى غيره فكل شيء في الاعيان يكون بحيث ماهيته
انما تقال بالقياس الى غيره فذلك الشيء من المضاف لكن في الاعيان اشياء
كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الاعيان موجود فان كان للمضاف
ماهية اخرى فينبغي ان تجرد ما له من المعنى المعقول بالقياس الى غيره فذلك
المعنى هو بالحقيقة المعنى المعقول بالقياس الى غيره وغيره انما هو معقول
بالقياس لا الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس
الى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته على ما علمت فليس
هناك ذات وشيء ما هو الاضافة بل هناك مضاف بذاته لا باضافة اخرى

الطرفين في

فيشتمل من هذا الطريق الاضافات واما كون هذا المعنى المضاف بذاته في
هذا الموضوع فهو من حيث انه في هذا الموضوع مهية معقولة بالقياس
لا بهذا الموضوع وله وجود آخر مثلا في وجود الابوة وذلك الوجود
نفسه مضاف لكن ليس ذلك هذا فليكن هذا عارضا من المضاف فلزم
المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته لا لما هو مضاف اليه بلا اضافة
اخرى فالكون محمولا مضاف لذاته والكون ابوة مضاف لذاته
فان نفس هذا الكون مضاف بذاته ليس يحتاج الى اضافة اخرى
تصير بها مضافا بل هو لذاته مهية معقولة بالقياس الى الموضوع
اي هو بحيث اذا عقلت مهيته كانت محتاجة الى ان تحضر في الذهن شيء
آخر يعقل هذا بالقياس اليه بل اذا اخذ هذا مضافا في الاعيان
فهو موجود مع شيء آخر لذاته لا لمعية اخرى يتبعه بل نفسه نفس
المع او المعية المخصصة بنوع تلك الاضافة فاذا عقل احتيج
الى ان يعقل مع احضار شيء آخر كما كانت مهية الابوة من حيث
هي ابوة فهذا انها مضافة لذاتها لا باضافة اخرى رابطة وللعقل
ان يخترع امرا بينهما كائنة معنية خارجة منهما لا تضطره اليه نفس
التصور بل اعتبار آخر من الاعتبارات اللاحقة التي تعقلها العقل
فان العقل قد يقرن اشياء باشياء اخرى لانواع من الاعتبار
لا للضرورة فاما في نفسها فهي اضافة لا باضافة [illegible] لانها
مهية لذاتها تعقل بالقياس الى الغير فههنا اضافات كثيرة يلحق

تعقلها خ

الامر
يلحق بعض الذوات لذاتها لا لاضافة اخرى عارضة بل مثل ما يجري عليه
من لحوق هذه الاضافة للاضافة الابوية وذلك مثل لحوق الاضافة لهيئة
العلم فانها لا تكون لاحقة باضافة اخرى في نفس الامر بل يلحقها لذاتها
وان كان العقل ربما اخترع هناك اضافة اخرى فقد عرفت بهذا الحد
عرفت ان المضاف في الوجود موجود بمعنى ان له هذا الحد وهذا الحد
يوجب ان لا يكون المضاف في الوجود الا اعراضا اذا [illegible] عقل كما بالصفة
المذكورة ولا يوجب ان يكون امرا قائم الذات واحدا واصلا بين شيئين
واما القول بالقياس فانما يحدث في العقل فيكون ذلك هو الاضافة
العقلية والاضافة الوجودية ما بيناه وهو كونه بحيث اذا عقل كان
معقول المهية بالقياس واما كونه في العقل فان يكون عقل بالقياس الى
غيره فله في الوجود حكم وله في العقل حكم من حيث هو في العقل لا من حيث
هو اضافة وتجوز في العقل اضافات مخترعة انما يفعلها العقل بسبب
الخاصية التي للعقل منها فالمضاف اذن موجود في الاعيان وبان
وجوده لا يوجب ان يكون هناك اضافة الى اضافة [illegible] بغير النهاية وليس
يلزم من هذا ان يكون كل ما يعقل مضاف يكون له في الوجود اضافة
واما المتقدم والمتاخر في الزمان واحدهما معدوم وما اشبه ذلك فان
التقدم وان كان من متضائفان بين الوجود اذا عقل وبين المعقول الذي
ليس ماخوذا عن الموجود الحاضر فاعلم فان الشيء في نفسه ليس بمتقدم
الا بشيء موجود معه وهذا النوع من المتقدم والمتاخر موجود

هـ يعني بما ذكر من المتقدم
والمتاخر في الدهر واحدهما
معدوم من فان كلا من المتقدم
والمتاخر في الزمان والتقدم
والتاخر في الدهر متضائفان وبين
المعقول والمعقول ايضا ماخوذا
منها الموجود الذي ليس ماخوذا
في موجود حاضر فيكون
طرفا الاضافة غير موجودين
معا فتقول الشيخ حل الشبهة
بقوله فاعلم مع [illegible] على
ان التقدم والتاخر في الزمان
او في الدهر لا يكون مطلقا الا
في العقل بين معنيين ليس
موجودين معا في الذهن
فحل الشبهة بسبيل آخر
قد اوما في قاطيغورياس
ونحن قد اوردناه في
كتبنا وهو ان الموجود
المتقدم انما يكون اضافة
بالتقدم اذا ما قد وجد
المتاخر وحين يكون مقابله
المتاخر عدم الا بقي
وما به المعية وجوده
المتعاقب [illegible]

المتقدم

الطرفين معاً في الذهن فإنه إذا حضر في الذهن صورة المتأخر وصورة
عقلت النفس أن هذه المقايسة واقعة بين موجودين فيه إذ كانت هذه
المقايسة بين الموجودين في العقل وأما قبل ذلك فلا يكون الشيء
في نفسه متقدماً فكيف يتقدم على شيء موجود فما كان من المضافات
على هذه السبيل فإنما يضافان في العقل وحده وليس في الوجود لهما
معنى قائم من حيث هذا التقدم والتأخر بل هذا التقدم والتأخر بالحقيقة
معنى من المعاني العقلية ومن المناسبات التي يفرضها العقل والاعتبارات
التي تحصل للأشياء إذا قايس بينها العقل وأشار إليها

المقالة الرابعة فصل في المتقدم والمتأخر وفي الحدوث

لما تكلمنا على
الأمور التي تقع في الوجود والوحدة موقع الأنواع فبالحري أن
نتكلم في الأشياء التي تقع منها موقع الخواص والعوارض اللازمة
ونبدأ أولاً بالتي تكون للوجود ومنها بالتقدم والتأخر فنقول إن التقدم
والتأخر وإن كان مقولاً على وجوه كثيرة فإنها تكاد أن تجتمع على
سبيل التشكيك في شيء واحد وهو أن يكون للمتقدم من حيث هو
متقدم شيء ليس للمتأخر ويكون لا شيء للمتأخر إلا وهو موجود
للمتقدم والمشهور عند الجمهور هو المتقدم في المكان والزمان
وكان التقدم والقبل في أشياء لها ترتيب كما هو في المكان وهو
الذي هو أقرب من ابتداء محدود فيكون له أن يلي ذلك المبدأ حيث
ليس يلي ما هو بعده والذي بعده يلي ذلك المبدأ وقد وليه هو وفي

وفي الزمان كذلك بالنسبة إلى الآن الحاضر أو آن يفرض مبدأ وإن كان مختلفاً في الماضي
والمستقبل كما تعلم ثم نقل اسم القبل والبعد من ذلك إلى كل ما هو أقرب من مبدأ
محدود وقد يكون هذا التقدم الرتبي في أمور بالطبع كما أن الجسم قبل الحيوان
بالقياس إلى الجوهر ووضع الجوهر مبدأ ثم أن جعل المبدأ الشخص اختلف
وكذلك الأقرب من المحرك الأول كالصبي يكون قبل الرجل وقد يكون في أمور
لا من الطبع بل إما بالصناعة كنغم الموسيقي فإنك إن أخذت من الحدة
كان المتقدم غير الذي يكون إذا أخذت من الثقل وإما بالبخت والاتفاق كيف
كان ثم نقل إلى أشياء أخرى فجعل الفائق والفاضل والسابق في الفضل ولو
في غير الفضل متقدماً فجعل نفس المعنى كالمبدأ المحدود فما كان له منه ما ليس
للآخر وأما الآخر فليس له إلا ما لذلك الأول فإنه جعل متقدماً فإن السابق
في باب ما له ما ليس للثاني فهو ما للثاني منه فهو للسابق وزيادة ومن هذا القبيل
ما جعل المخدوم والرئيس قبل فإن الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس
وإنما يقع للمرؤوس حين وقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ثم
نقلوا ذلك إلى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس إلى الوجود فجعلوا
الشيء الذي يكون له الوجود أولاً وإن لم يكن للثاني والثاني لا يكون
له إلا وقد كان للأول وجود متقدماً على الآخر مثل الواحد فإنه ليس
من شرط الوجود للواحد أن يكون الكثرة موجودة ومن شرط الوجود
للكثرة أن يكون الواحد موجوداً وليس في هذا أن الواحد يفيد
الوجود للكثرة أولاً يفيد بل أنه يحتاج إليه حتى يفاد للكثرة
وجود بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك إلى حصول الوجود من جهة أخرى

فانه اذا كان شيئان وليس وجود احدهما من الآخر بل وجوده من نفسه او من
شيء ثالث لكن وجود الشيء الثاني من هذا الاول فله من الاول وجوب
الوجود الذي ليس لذاته من ذاته بل له من ذاته الامكان على تجويز من
ان يكون ذلك الاول مهما وجد لزم وجوده ان يكون علة لوجوب وجود
هذا الثاني فان الاول يكون متقدما بالوجوب لهذا الثاني ولذلك
لا يستنكر العقل البتة ان نقول لما حرك زيد يده تحرك المفتاح او
نقول حرك زيد يده ثم تحرك المفتاح ويستنكر ان يقول لما تحرك
المفتاح تحرك زيد يده وان كان يقول لما تحرك المفتاح علمنا انه
قد حرك زيد يده فالعقل مع وجود الحركتين معا في الزمان يفرض
لاحدهما تقدما وللآخر تأخرا اذ كانت الحركة الاولى ليست سبب
وجود الحركة الثانية والحركة الثانية سبب وجود الحركة الاولى
ولا يبعد ان يكون الشيء مهما وجد وجب ضرورة ان يكون علة لشيء
وبالحقيقة فان الشيء لا يجوز ان يكون بحيث [illegible] يصح ان يكون
علة لشيء الا ويكون معه الشيء فان كان من شرط كونه علة نفس
ذاته فما دام ذاته موجودا يكون علة وسببا لوجوب الثاني وان
لم يكن شرط كونه علة نفس ذاته فذاته بذاته يمكن ان يكون عنه
الشيء ويمكن ان لا يكون وليس احد الطرفين له اولى من الآخر وكذلك
المتكون هو كذلك ممكن ان يكون ويمكن ان لا يكون فلا من حيث هو
ممكن ان يكون هو موجود ولا من حيث ذلك ممكن ان يكونه فذلك
معط للوجود وذلك لان كون الشيء عنه [illegible] الممكن ان يكونه

الشيء اذا لم يجب لم يوجد

يكونه ليس لذاته انه ممكن ان يكونه نفس كونه ممكنا ان يكونه ليس كافيا في ان
يكون الشيء عنه فان كان نفس كونه ممكنا ان يكونه وان لم يكن كافيا فقد
يكون مع الشيء موجودا مرة ومرة لا يكون ونسبته الى الذي يكون ولا
يكون في الحالتين نسبة واحدة وليس في الحالة التي يتميز منها ان يكون
من ان لا يكون تميز امر بسببه يوجد المعلول مع امكان كونه من العلة
تميز الحق به حال لا وجود المعلول من العلة مع امكان كونه عن
العلة فيكون نسبة امكان كونه من العلة الى وجود الشيء عنه وفي لا وجوده
عنه واحدة وما النسبة الا وجود الشيء عنه ونسبته الا لا وجوده عنه واحدة
فليس كونه علة اولى من لا كونه علة بل العقل الصحيح يوجب ان يكون هناك
حال يتميز بها وجوده عنه من لا وجوده فان كانت تلك الحال لم
يوجب هذا التميز فهذه الحال اذا حصلت للعلة وحدث بها يكون جملة
الذات وما اقترن اليها هو العلة وقبل ذلك فان الذات كانت موضوعة
العلة وكان الشيء الذي يصح ان يصير علة ولم يكن ذلك الوجود وجود
العلة بل وجود اذا انضاف اليه وجود آخر كان مجموعهما العلة وكان
حتى يجب عنه المعلول سواء كان ذلك الشيء ارادة او شهوة او غضبا
او طبعا حادثا او غير ذلك او امرا خارجا منتظر الوجود لوجود العلة
فانه اذا صار بحيث يصلح ان يصدر عنه المعلول من غير نقصان شرط باق
وجب وجود المعلول فاذن وجود كل معلول واجب مع وجود
علته ووجود علته واجب عنه وجود المعلول وهما معا في الزمان
او الدهر او غير ذلك ولكن ليسا معا في القياس الى حصول الوجود وذلك

نقصان [illegible]

لان وجود ذلك الاول لم يحصل مع وجود هذا فذلك له حصول وجود
ليس من حصول وجود هذا ولهذا حصول وجوده هو مع حصول وجود
ذلك فذلك اقدم بالقياس الى حصول الوجود ولقائل ان يقول
انه اذا كان كل واحد منهما اذا وجد وجد الآخر وان ارتفع ارتفع
الآخر فليس احدهما علة والآخر معلولا اذ ليس احدهما اولى بان يكون علة
في الوجود دون الآخر ونحن نجيب عن ذلك فنقول في جوابه بعد ان
ننظر فيما يتضمنه مفهوم هذه القضية وذلك لانه ليس اذا وجد كل واحد
منهما وجد الآخر بلا تفصيل واختلاف وذلك لان معنى اذا الآخر
اما ان يعني به ان [illegible] مجموع كل واحد منهما اذا حصل يجب عنه
في الوجود نفسه ان يحصل الامر الآخر او ان وجود كل واحد منهما
اذا حصل نفسه يجب عنه في الوجود ان يكون قد حصل وجود الآخر او
ان وجود كل واحد منهما اذا حصل في العقل يجب عنه ان يحصل الآخر
في العقل او ان وجود كل واحد منهما اذا حصل في العقل يجب عنه
في العقل ان يكون قد حصل الآخر في الوجود او حصل في العقل فان
لفظة اذا في مثل هذه المواضع مغلطة مشتركة فنقول ان الاول
كاذب غير مسلم فان احدهما هو الذي اذا حصل يجب عنه حصول
الآخر بعد امكانه وهو العلة واما المعلول فليس حصوله يجب عنه
حصول العلة بل العلة يكون قد حصلت حتى حصل المعلول واما
القسم الثاني فلا يصدق في جانب العلة فانه ليس اذا وجدت
العلة وجب في الوجود ان كان المعلول قد حصل مع تلقاء

فقدم

العلة

مع تلقاء نفسه او لغير العلة وذلك لانه ان كان قد حصل فلم يجب في الوجود مع حصول
اذا وجدت العلة وكانت تلك قد حصلت مستغنية الوجود الا ان لا يعني
بحصوله ما مضى ولكن المقارنة ولا يصدق من جانب المعلول من وجهين
وذلك لان العلة وان كانت حاصلة الذات فليس ذلك واجبا مع حصول المعلول
المعلول والوجه الثاني ان الشيء الذي قد حصل يستحيل ان يجب وجوده
بحصول شيء يعرض حاصلا الا ان لا نعني بلفظ قد حصل مفهومه واما القسمان
الآخران فالاول منهما صحيح فانه يجوز ان يقول اذا وجدت العلة في
العقل وجب عند العقل ان يحصل المعلول الذي تلك العلة بالذات
في العقل وايضا اذا وجد المعلول في العقل وجب ايضا ان يحصل في
العقل وجود العلة واما الثاني منهما وهو القسم الرابع فيصدق منه
فذلك انه اذا وجد المعلول يشهد العقل بان العلة قد حصل لها
وجود لا محالة موقوف عنه حتى حصل المعلول وربما كانت في العقل
بعد المعلول لا في الزمان فقط ولا يلزم ان يصدق القسم الآخر من هذين
القسمين الذي خلص في الرابع لما قد عرفت وكذلك في الجانب الرفع فانا اذا
رفعنا العلة رفعنا المعلول بالحقيقة واذا رفعنا المعلول لم نرفع
العلة بل عرفنا ان العلة يكون قد ارتفعت في ذاتها اولا حتى امكن
رفع المعلول فانا لما فرضنا المعلول مرفوعا فقد فرضنا ما لا بد
من فرضه معه بالقوة وهو انه كان ممكنا رفعه واذا كان ممكنا
رفعه فانما امكن بان رفع العلة اولا فرفع العلة واثباته سبب
رفع المعلول واثباته ورفع المعلول دليل رفع ذلك واثباته دليل

اثباته فيرجع لنا حيث كنا في رقدتنا فنقول في حل الشبهة انه ليست
المعية هي التي اوجبت لاحدهما العلية حتى يكون ليس احدهما اولى
بالعلية من الآخر لانهما في المعية سواء بل انما اختلفا لان احدهما
وضعناه انه لم يجب وجوده بالآخر بل مع الآخر والثاني وضعناه انه
كان وجوده مع وجود الآخر فذلك هو بالآخر فهكذا يجب ان تحقق
هذه المسئلة ومما يشكل هنا امر القوة والفعل وانه ايهما اقدم وايهما
اشد تأخرا فان معرفة ذلك من المهمات في امر معرفة التقدم والتأخر
على ان القوة والفعل نفسه من عوارض الموجود ولواحقه والاشيا
التي يجب ان يعلم حيث يعلم احوال الموجود المطلق **فصل** في
القوة والفعل والقدرة والعجز واثبات المادة لكل متكون ان لفظ
القوة وما يرادفها فقد وضع اول شيء للمعنى الموجود في الحيوان
التي يمكنه بها ان يصدر عنه افعال شاقة من باب الحركات ليست بالاكثرية
الوجود عن الناس في كميتها وكيفيتها ويسمى ضده الضعف
وكانها زيادة وشدة من المعنى الذي هو القدرة وهو ان يكون
الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر عنه اذا لم يشأ
التي ضدها العجز ثم نقلت عنه فجعلت للمعنى الذي لا ينفعل له وبسببه
الشي بسهولة وذلك لانه كان يعرض لمن يزاول الافعال و
التحريكات الشاقة ان ينفعل ايضا منها وكان انفعاله والالم
الذي يعرض له عنه يصده عن اتمام فعله فكان اذا انفعل
انفعالا محسوسا قيل ضعف وليست له قوة وان لم ينفعل قيل

الحيوان خ ل

قيل ان له قوة فكان ان لا ينفعل دليلا على المعنى الذي سميناه اولا
قوة ثم جعلوه اسم هذا المعنى حتى صار كونه بحيث لا ينفعل الا يسيرا
يسمى قوة وان لم يفعل شيئا ثم جعلوا الشيء الذي لا ينفعل البتة اولى
بهذا الاسم فسموا الحالة من حيث هي كذلك قوة ثم صيروا القدرة نفسها
وهي الحالة التي للحيوان وبها يكون له ان يفعل وان لا يفعل بحسب
المشية وعدم المشية وزوال العوائق قوة اذ هو مبدأ الفعل ثم
ان الفلاسفة نقلوا اسم القوة فاطلقوا لفظة القوة على كل حال تكون
في الشيء هي مبدأ تغير يكون منه في آخر من حيث ذلك الآخر وان لم يكن
هناك ارادة حتى سموا الحرارة قوة لانها مبدأ التغير من آخر في آخر بانه آخر
حتى انه اذا حرك نفسه او عالج نفسه كان مبدأ التغير منه فيه فليس ذلك
من حيث هو قابل للعلاج او التحرك بل من حيث هو آخر بل كانه شيئان
شيء له قوة ان يفعل وشيء له قوة ان ينفعل وشبه ان يكون الامران
منه مفترقين في جزئين فيكون مثلا المحرك في نفسه والمتحرك في بدنه وهو المحرك
بصورته والمتحرك بمادته فهو من حيث يقبل العلاج غير لذاته من حيث
يعالج ثم بعد ذلك لما وجدوا الشيء الذي له قوة بالمعنى المشهور قدرة
كانت او شدة قوة ليس من شرط تلك القوة ان يكون بها فاعلا بالفعل
بل له من حيث القوة امكان ان يفعل وامكان ان لا يفعل نقلوا اسم
القوة الى الامكان فسموا الشيء الذي وجوده في حد الامكان موجودا
بالقوة وسموا امكان قبول الشيء وانفعاله قوة انفعالية ثم سموا
تمام هذه القوة فعلا وان لم يكن فعلا بل انفعالا مثل تحرك او

الاول
الاصل

تشكل او غير ذلك فانه لما كان هناك المبدأ الذي يسمى قوة وكان
في المسمى بهذا الاسم انما هو على ما هو بالحقيقة فعل سموا هذا الذي
جواب لما
قبالته لما سموه الآن قوة كقياس الفعل لما المسمى قديما قوة باسم
الفعل ويعنون بالفعل حصول الوجود وان ذلك الامر انفعالا
او شيئا ليس فيه فعل ولا انفعالا فهذه هي القوة الانفعالية وربما قالوا
قوة لجودة هذه وشدتها والمهندسون لما وجدوا بعض الخطوط
من شأنه ان يكون ضلعا لمربع وبعضها ليس ممكنا له ان يكون
ضلع ذلك المربع جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كانه امر ممكن فيه
وخصوصا ان تخيل بعضهم ان حدوث هذا المربع هو بحركة ذلك الضلع
على مثل نفسه واذا عرفت القوة فقد عرفت القوي وعرفت ان الغير
اما الضعيف واما العاجز واما سهل الانفعال واما الضروري
واما ان لا يكون المقدار الخطي ضلعا لمقدار سطحي مفروض وقد يشكل
من هذه الجملة امر القوة التي بمعنى القدرة فانها يظن انها لا تكون موجودة
الا لما من شأنه ان يفعل ومن شأنه ان لا يفعل فان كان لما من
شأنه ان يفعل فقط فلا يرون ان له قدرة وهذا ليس بصادق
فانه ان كان هذا الشيء الذي يفعل فقط يفعل من غير ان يشاء
ويريد فذلك ليس له قدرة ولا قوة بهذا المعنى وان كان يفعل
بارادة واختيار الا انه دائم الارادة ولا يتغير ارادته وجودا
اتفاقا او يستحيل تغيرها استحالة ذاتية فانه يفعل بقدرة وذلك
لان حد القدرة التي يؤثرون هؤلاء ان يحدوها به موجودا

الفعل الى الثانية

متعلق بسموا

ان حول

اذا لم

موجودا بها وذلك لان هذا يصح عنه ان يفعل اذا شاء وان لا يفعل
اذا لم يشأ وكلاهما شرطيان اي انه اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل
وانهما داخلان في تحديد القدرة على ما هما شرطيان وليس من صدق
الشرطي ان يكون استثناء بوجه من الوجوه او صدق حملي فانه ليس
اذا صدق قولنا اذا لم يشأ لم يفعل يلزم ان يصدق لكنه لا يشاء وقتا
ما وانه اذا كذب انه لا يشاء البتة يوجب ذلك كذب قولنا واذا لم يشأ
لم يفعل فان هذا يقتضي انه لو كان لا يشاء لما كان يفعل كما انه اذا
شاء فيفعل واذا صح انه اذا شاء فعل صح انه اذا فعل فقد شاء اي
اذا فعل فعل من حيث هو قادر فيصح انه اذا لم يشأ لم يفعل واذا
لم يفعل لم يشأ وليس يلزم في هذا انه يلزم ان لا يشاء وقتا ما وهذا
بين لمن عرف المنطق وهذه القوى التي هي مبادي للحركات والافعال
بعضها قوى تقارن النطق والتخيل وبعضها قوى لا تقارن ذلك
والتي تقارن النطق والتخيل بحسب النطق والتخيل فانه يكاد ان
يعلم بقوة واحدة الانسان واللا انسان ويكون بقوة واحدة ان يتوهم
امر اللذة والالم وان يتوهم بالجملة الشيء وضده وكذلك هذه القوى نفسها
او خادمها يكون قوة على الشيء وعلى ضده لكنها بالحقيقة لا تكون قوة تامة
اي مبدأ تغير من آخر في آخر بانه آخر بالتمام وبالفعل الا اذا اقترن بها
الارادة منبعثة عن اعتقاد وهمي تابع لتخيل شهواني او غضبي او
عن راي عقلي تابع لفكرة عقلية او تصور صورة عقلية فيكون اذا اقترن

او خادمها
تاكيد له

مخيلة ود ممیلة ل

الا حالة كون الارادة
غير جازمة وبعد قيد المخيلة بل
اضراب عنها وفي نسخة بميلة
الشميلة بمعنى الترجيح وبعد قيد النفس
وبل اضراب عنه الا عن النفي

الاجماع

بها تلك الارادة ولم يكن ارادة ممیلة بعد بل ارادة جازمة وهي التي هي
الموجب لتحريك الاعضاء صارت لا محة مبدأ له بالفعل للفعل بالوجوب
اذ قد بينا ان العلة ما لم تصر علة بالوجوب حتى يجب عنها الشيء لم يوجد
عنها المعلول وقبل هذه الحال فانما تكون الارادة ضعيفة لم يقع اجماع
فهذه القوى المقارنة للنطق بانفرادها لا يجب حضور منفعلها ووقوعه
منها بالنسبة التي اذا فعلت فيه فعلت بها ان تكون تفعل بها وهي بعد
قوة وبالجملة لا يلزم حينئذ فعلها فانها للقوة المنفعلة ان تفعل ذلك وذلك
لانه لو كان يجب عنها وحدها ان تفعل لكان يجب ذلك ان يصدر عنها
الفعلان المتضادان والمتوسطات بينهما وهذا محال بل اذا صارت
كما قلنا فانها تفعل بالضرورة واما القوى التي في غير ذات النطق والتخيل
فانها اذا لاقت القوة المنفعلة وجب هناك الفعل اذ ليس هناك ارادة
واختيار ينتظر فاذا كان يحتاج الى طبع فذلك الطبع هو اما المبدأ الاول
واما جزء من المبدأ والمبدأ مجموع ما كان قبل وما حصل ويكون
حتى يظهر الارادة المنتظرة لكن الارادة تفارق هذا من حيث يعلم والقوة
الانفعالية ايضا التي يجب اذا لاقت الفاعل ان يحدث الانفعال في هذه
الاشياء هي القوة الانفعالية التامة فان القوة الانفعالية قد تكون
تامة وقد تكون ناقصة لانها قد تكون قريبة وقد تكون بعيدة فان في
المني قوة ان يصير رجلا لكن القوة التي في المني تحتاج الى ان يلقاها
لنفسها قوة محركة قبل المحرك الى الرجلية لانها تحتاج الى ان تخرج الى الفعل

الى الفعل شيئا ما غير الرجل ثم بعد ذلك تهيأ ان يخرج الى الفعل رجلا
وبالحقيقة فان القوة الانفعالية الحقيقية وهي هذه واما المني فبا
لحقيقة ليس فيه بعد قوة انفعالية فانه يستحيل ان يكون المني وهو
مني ينفعل رجلا لكنه لما كان في قوته ان يصير شيئا غير المني ثم ينتقل بعض
ذلك الى شيء آخر ثم كان هو بالقوة لنفس ذلك الشيء بل المادة الاولى
هي بالقوة كل شيء فبعضه يحصل فيها يعوقها عن بعض فيحتاج المعوق
عنه الى زواله وبعض ما فيه لا يعوق عن بعض آخر ولكنه يحتاج الى قرينة
اخرى حتى يتم الاستعداد وهذه القوة هي قوة بعيدة واما القوة القريبة
فهي التي لا يحتاج الى ان يقارنها قوة فاعلية قبل القوة الفاعلية التي
تنفعل عنها فان الشجرة ليست بالقوة مفتاحا لانها يحتاج الى ان
يلقاها اولا قوة فاعلية غير القوة الفاعلية للمفتاح وهي القوة القالعة
والناشرة والناحتة ثم بعد ذلك تهيأ لان ينفعل عن ملاقاة القوة
الفاعلية للمفتاح مفتاحا والقوى بعضها يحصل بطباع وبعضها
يحصل بالعادة وبعضها يحصل بالصناعة وبعضها يحصل بالاتفاق
والفرق بين الذي يحصل بالصناعة والذي يحصل بالعادة ان الذي
يحصل بالصناعة هو الذي يقصد فيه استعمال مواد وآلات وحركات
فتكتسب النفس بذلك ملكة كانها صورة تلك الصناعة واما الذي بالعادة
فهو يحصل عن افاعيل ليست مقصودة فيها ذلك بل انما يصدر عن
شهوة او غضب او رأي او يتوجه فيها القصد الى غير هذه الغاية ثم قد

خ قبل ف

تتبعها غاية هي العادة ولم يقصد ولا يكون العادة نفس صورة
تلك الافاعيل في النفس وربما لم يكن لها آلات ومواد معينة فان ذلك
سواء ان يعتاد ان يمشي وان يعتاد التجارة في الجهة التي قلنا
وبينهما تفاوت شديد ثم مع ذلك فانك اذا دققت النظر عاد حصول
العادة والصناعة الى جهة واحدة والقوى التي تكون بالطبع منها
ما يكون في الاجسام الغير الحيوانية ومنها ما يكون في الاجسام الحيوانية
وقد قال بعض الاوائل وغاريقوا منهم ان القوة يكون مع الفعل
ولا يتقدمه وقال ايضا بهذا قوم من الواردين بعده بحين كثير
فالقائل بهذا القول كانه يقول ان القاعد ليس يقوى على القيام
اي لا يمكن في جبلته ان يقوم ما لم يقم فكيف ان يقوم وان الخشب
ليس في جبلته ان ينحت منه باب وكيف ينحت وهذا القائل لا محالة غير
قوي على ان يرى وعلى ان يبصر في اليوم الواحد مرارا فيكون
بالحقيقة اعمى بل كل ما ليس موجودا ولا قوة على ان يوجد فانه مستحيل
الوجود فالشيء الذي هو ممكن ان يكون فهو ممكن ان لا يكون والا
كان واجبا ان يكون والممكن ان يكون لا يخلو اما ان يكون ممكنا ان
يكون شيئا آخر وان لا يكون وهذا هو الموضوع للشيء الذي من شانه
ان تحله صورته واما ان يكون كذلك باعتبار نفسه كالبياض واذا كان
ممكن ان يكون ويمكن ان لا يكون في نفسه فهذا لا يخلو اما ان يكون
شيئا اذا وجد كان قائما بنفسه حتى يكون امكان وجوده هو انه

كان
فان

هو انه يمكن ان يكون قائما مجردا او يكون اذا كان موجودا وجد في غيره
الممكن بمعنى انه ممكن ان يكون شيئا في غيره فان امكان وجوده ليس
في ذلك الغير فيجب ان يكون ذلك الغير موجودا مع امكان وجوده وهو
موضوعه وان كان اذا كان قائما بنفسه لا في غيره ولا من غيره بوجه من
الوجوه ولا علاقة له مع مادة من المواد علاقة ما يقوم فيها او يحتاج
في امر ما اليها فيكون امكان وجوده كان سابقا عليه غير متعلق بمادة
دون مادة ولا جوهر دون جوهر اذ ذلك الشيء لا علاقة له مع شيء
فيكون امكان وجوده جوهرا لانه شيء موجود بذاته وبالجملة ان
لم يكن امكان وجوده حاصلا كان غير ممكن الوجود ممتنعا واذ هو
حاصل موجود قائم بذاته كما فرض فهو موجود جوهرا واذ هو جوهر
فله ماهية ليس بها من المضاف اذ كان الجوهر ليس بمضاف الذات
بل يعرض له المضاف فيكون لهذا القائم بذاته وجود اكثر من امكان
وجوده الذي هو به مضاف وكلامنا في نفس امكان وجوده وعلته حكمنا
انه ليس في موضوع والآن فقد صار ليس في موضوع هذا خلف فاذن
لا يجوز ان يكون لما يبقى قائما بنفسه لا في موضوع ولا من موضوع بوجه من الوجوه
وجود بعد ما لم يكن بل يجب ان يكون له علاقة ما مع الموضوع حتى يكون
واما اذا كان الشيء الذي يوجد قائما بنفسه لكنه يوجد من شيء غيره او
مع وجود شيء غيره اما الاول فكالجسم من هيولى وصورة واما الثاني
فكالانفس الناطقة مع تكون الابدان فان امكان وجوده يكون

ولأن

متعلق بذلك الشيء لا على ان ذلك الشيء بالفعل هو كون الجسم ابيض بالقوة
فيه قوة ان يوجد هو منطبعا فيه كون امكان البياض في الموضوع الذي
ينطبع فيه البياض بل على ان يوجد معه او عنده حال له فالجسم الذي يحدث
كان حادثة انما امكان وجوده وهو ان يحدث من المادة والصورة
فيكون لامكان وجوده محل بوجه ما وهو مادته فيكون الشيء الذي
يحدث عنه اولا وهو الصورة يحدث في المادة ويحدث الجسم لاجتماعهما
من المادة بوجه ومن الصورة بوجه واما النفس فانها لا يحدث لنفسها
الا بوجود موضوع بدني وحينئذ يكون امكان وجوده في ذلك قائما
لاختصاص تلك المادة به فان النفس انما يمكن وجودها بعد ما لم
يكن وهو امكان حدوثها عند وجود اجسام على نحو من الامتزاج
يصلح ان يكون آلة لها ويتميز بها استحقاق حدوثها عن الاوائل
من لا استحقاقه عنها فاذا كان فيها امكان هذا الامتزاج فهو امكان
لوجود النفس وكل جسم فانه اذا صدر عنه فعل ليس بالعرض
ولا بالقسر من جسم آخر فانه يفعل بقوة ما فيه اما الذي بالارادة
والاختيار فذلك ظ واما التي ليس بالارادة والاختيار فلان
ذلك الفعل اما ان يصدر عن ذاته او يصدر عن شيء مباين له جسماني
او عن شيء مباين له غير جسماني فان صدر عن ذاته وذاته مشارك
للاجسام الاخرى في الجسمية ومخالف لها في صدور ذلك الفعل
عنها فاذن في ذاته معنى زائد على الجسمية هو مبدأ صدور هذا الفعل

اثبات للصورة النوعية المبدأ للافعال

هذا الفعل عنه وهذا هو الذي يسمى قوة وان كان ذلك عن جسم آخر فيكون
هذا الفعل عن هذا الجسم بقسر او عرض وقد فرض لا بقسر من جسم آخر ولا
عرض وان كان عن شيء مفارق فلا يخلو اما ان يكون اختصاص هذا
الجسم بهذا التوسط عن ذلك المفارق هو بما هو جسم او لقوة فيه
او لقوة في ذلك المفارق فان كان بما هو جسم فكل جسم مشارك فيه لكن
ليس مشاركا فيه وان كان لقوة فيه فتلك القوة مبدأ صدور ذلك الفعل
عنه لكن وان كان قد يعرض من المفارق وبمعاونته او لكونه المبدأ
الاول فيه واما ان كان بقوة في ذلك المفارق فاما ان يكون نفس تلك
القوة يوجب ذلك او اختصاص ارادة فان كان نفس القوة يوجب
ذلك فلا يخلو اما ان يكون ايجاب ذلك من هذا الجسم بعينه لاحد الامور
المذكورة فيرجع الكلام من رأس واما ان يكون على سبيل الارادة فلا
يخلو اما ان يكون تلك الارادة من جهة هذا الجسم بخاصة يختص بها من سائر
الاجسام او جزافا كيف اتفق فان كان جزافا كيف اتفق لم يستمر
على النظام الابدي والاكثري فان الامور الاتفاقية هي التي ليست
بدائمة ولا اكثرية لكن الامور الطبيعية دائمة واكثرية فليست باتفاقية
فبقي ان يكون بخاصة يختص بها من سائر الاجسام ويكون تلك
الخاصة مرادا منها صدور ذلك الفعل ثم لا يخلو اما ان يراد ذلك
لان تلك الخاصة يوجب ذلك الفعل او يكون منه في الاكثر او لا يوجب
ولا يكون منه في الاكثر فان كان يوجب فهو مبدأ ذلك وان كان في

الاكثر والذي في الاكثر كما علمت في الطبيعيات فهو بعينه الذي يوجب لكن له
عائق لان اختصاصه بان يكون عنه الامر الاكثر يكون بعلل من طبعه
لا جهة لما يكون عنه فان لم يكن فيكون لعائق فيكون لنفس الاكثري
في نفسه موجبا ان لم يكن عائق فيكون الموجب هو الذي يسلم له
الامر بلا عائق وان كانت تلك الخاصية لا توجبه ولا يكون عنه في
الاكثر فكونه عنه وعن غيره واحد فاختصاصه به جزاف وقيل ليس
بجزاف وكل ان قيل ان كونه من صاحب تلك الخاصية منه اولى
فمعناه ان صدوره منه اوفق فهو اذن موجب له او ميسر لوجوبه
والميسر علة اما بالذات واما بالعرض فاذا لم يكن علة اخرى با
لذات غيره فليس هو بالعرض لان الذي هو بالعرض هو على احد
النحوين المذكورين فبقي ان تلك الخاصية بنفسها موجبة فالخاصية
الموجبة تسمى قوة وهذه القوة عنها يصدر الافاعيل الجسمانية
وان كانت بمعونة من مبدأ العدد ولنؤكد بيان ان لكل حادث
مبدأ ماديا فنقول بالجملة ان كل حادث بعد ما لم يكن فله لا محالة
مادة لان كل كائن فيحتاج الى ان يكون قبل كونه ممكن الوجود
في نفسه فانه ان كان ممتنع الوجود في نفسه لم يكن البتة وليس امكان
وجوده هو ان الفاعل قادر عليه بل الفاعل لا يقدر عليه اذا
لم يكن هو في نفسه ممكنا الا ترى انا نقول ان المحال لا قدرة عليه
ولكن القدرة هي على ما يمكن ان يكون فلو كان امكان كون الشيء

الشيء هو نفس القدرة عليه كان هذا القول كانا نقول ان
القدرة انما تكون على ما عليه القدرة وكانا نقول ان المحال ليس عليه
قدرة لانه ليس عليه قدرة وما كنا نعرف ان هذا الشيء مقدور عليه
او غير مقدور عليه بنظرنا في نفس ذلك الشيء بل بنظرنا في حال قدرة القادر
هل عليه قدرة ام لا فان كان اشكل علينا انه مقدور عليه او غير مقدور عليه
لم يمكننا ان نعرف ذلك البتة لانا ان عرفنا ذلك من جهة ان الشيء محال
او ممكن وكان معنى المحال هو انه غير مقدور عليه ومعنى الممكن انه مقدور
عليه كنا عرفنا المجهول بالمجهول فبين واضح ان معنى كون الشيء في
نفسه هو غير معنى كونه مقدورا عليه وان كانا بالموضوع واحدا وكونه
مقدورا عليه لازم لكونه ممكنا في نفسه وكونه ممكنا في نفسه هو باعتبار ذاته
وكونه مقدورا عليه باعتبار اضافته الى موجده فاذا تقرر هذا فانا نقول
ان كل حادث فانه قبل حدوثه اما ان يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او محالا
ان يوجد والمحال ان يوجد لا يوجد والممكن ان يوجد قد سبقه امكان
وجوده وانه ممكن الوجود فلا يخلو امكان وجوده من ان يكون معنى
معدوما او معنى موجودا ومحال ان يكون معنى معدوما والا فلم يسبقه
امكان وجوده فهو اذن معنى موجود وكل معنى موجود فاما قائم
في موضوع او قائم لا في موضوع وكل ما هو قائم لا في موضوع فله وجود
خاص لا يجب ان يكون به مضافا وامكان الوجود انما هو ما هو بالاضافة
الى ما هو امكان وجود له فليس امكان الوجود جوهرا لا في موضوع فهو
اذن معنى في موضوع وعارض لموضوع ونحن نسمي امكان الوجود

قوة الوجود وتسمى حامل قوة الوجود الذي فيه قوة وجود الشيء
موضوعا وهيولى ومادة وغير ذلك بحسب اعتبارات مختلفة فاذن كل حادث
فقد تقدمه المادة فنقول ان هذه الفصول التي اوردناها
توهم ان القوة على الاطلاق قبل الفعل ومتقدمة عليه لا في
الزمان وحده وهذا شيء قد مال اليه جماعة من القدماء فبعضهم جعل
للهيولى وجودا قبل الصورة وان الفاعل البسها الصورة بعد ذلك
اما ابتداء من نفسه واما لداع دعاه اليه كما ظنه بعض الناس وعبر
فيما لا يعنيه ولا له درجة الخوض فيه فقال ان شيئا كالنفس وقع
له فلتة ان اشتغل بتدبير الهيولى وتصويرها فلم يحسن التدبير
ولا كمل حسن التصوير فتداركها البارى واحسن تقويمها
ومنهم من قال ان هذه الاشياء كالنفس كانت في الازل تتحرك
بطباعها حركة غير منتظمة فاعان البارى طبيعتها ونظمها ومنهم
من قال ان القديم هو الظلمة او الهاوية او شيء لا يتناهى لم يزل ساكنا
ثم حرك او الخليط الذي يقول به انكساغورس وذلك لانهم قالوا
ان القوة تكون قبل الفعل كما في البزور والمني وفي جميع ما يصنع فيجري
ان نتامل في هذا ونتكلم فيه فنقول اما الامر في الاشياء الجزئية الكائنة
الفاسدة فهو على ما قالوا فان القوة فيها قبل الفعل قبلية في الزمان
واما الامور الكلية والمؤبدة التي لا تفسد وان كانت جزئية فانها
لا تتقدمها التي بالقوة البتة ثم القوة متاخرة بعد هذه الشرائط من
كل وجه وذلك لان القوة اذ ليست تقوم بذاتها فلا بد لها من ان تقوم

اي من انحاء التقدم بالشرف وغيره

يقوم بجوهر يحتاج ان يكون بالفعل فانه ان لم يكن صار بالفعل فلا يكون
مستعدا لقبول شيء فان ما هو ليس مطلقا فليس يمكن ان يقبل شيئا ثم قد يكون
الشيء بالفعل ولا يحتاج الى ان يكون بالقوة شيئا كالابديات فانها دائما
بالفعل فمن هذه الجهة حقيقة ما بالفعل قبل حقيقة القوة بالذات ومن وجه
آخر ايضا ان القوة تحتاج الى ان يخرجها الى الفعل شيء يكون موجودا
بالفعل وقت كون الشيء بالقوة ليس انما يحدث ذلك الشيء حدوثا
مع الفعل فان ذلك ايضا يحتاج الى مخرج آخر وينتهي الى شيء موجود
بالفعل لم يحدث وفي اكثر الامر فانما يخرج القوة الى الفعل شيء مجانس
لذلك الفعل موجود قبل الفعل بالفعل كالحار يسخن والبارد يبرد
وايضا فكثيرا ما يوجد ما هو يكون بالقوة من حيث هو حامل القوة
عن الشيء الذي هو بالفعل حتى يكون الفعل بالزمان قبل القوة
لا مع القوة فان المني كان عن الانسان والبذر عن الشجرة حتى
كان عن هذا انسان وعن هذا شجرة فليس ان يعرض الفعل في هذه الاشياء
قبل القوة اولى من ان يعرض القوة قبل الفعل وايضا فان الفعل في التصور
والتحديد قبل القوة بل لانك لا يمكنك ان تحد القوة الا انها للفعل
واما الفعل فانك لا تحتاج في تحديده وتصوره ان للقوة فانك تحد المربع
وتعقله من غير ان تخطر ببالك قوة قبوله ولا يمكنك ان تحد القوة على
التربيع الا ان تذكر المربع لفظا او عقلا وتجعله جزء حده وايضا
فان الفعل قبل القوة بالكمال والغاية فان القوة نقصان والفعل
كمال والخير في كل شيء انما هو مع الكون بالفعل وحيث الشر فهناك

ذلك

ما بالقوة بوجه ما فان الشيء اذا كان شرا فاما ان يكون لذاته شرا من
كل وجه وهذا محال فانه ان كان موجودا فمن حيث هو موجود ليس
بشر وانما يكون شرا من حيث هو فيه عدم كمال مثل الجهل للجاهل او
لانه يوجب عدم غيره وذلك مثل الظلم فالظلم انما هو شر لانه ينقص من الذي
فيه الظلم طبيعة الخير ومن الذي عليه الظلم السلامة او الغنى او غير ذلك
فيكون من حيث هو شر مشوبا بعدم وبشيء بالقوة ولولا انه لم يكن معه
ولا عنه ما بالقوة لكانت الكمالات التي يجب للاشياء حاضرة فما كان شرا
بوجه من الوجوه فتبين ان الذي بالفعل هو الخير من حيث هو كذلك
والذي بالقوة هو الشر او منه الشر واعلم ان القوة على الشر
خير من الفعل والكون بالفعل خيرا خير من القوة على الخير ولا يكون الشرير
شريرا بقوة الشر بل بملكة الشر ونرجع الى ما كنا فيه فنقول قد
علمت حال تقدم القوة مطلقا واما القوة الجزئية فيتقدم الفعل
الذي يخصها قوة عليه وقد يتقدمها فعل مثل فعلها حتى يكون القوة منه
وقد لا يجب لكن يكون معها شيء آخر به يخرج القوة الى الفعل والا لم يكن
فعل البتة بموجود اذ القوة وحدها لا يكفي في ان يكون فعل بل يحتاج
الى ان يخرج القوة الى الفعل وقد علمت ان الفعل بالحقيقة اقدم
من القوة وانه هو المتقدم بالشرف والتمام **فصل** في التام والناقص
وما فوق التمام وفي الكل وفي الجميع التام اول ما عرف عرف في الاشياء
ذوات العدد اذا كان جميع ما ينبغي ان يكون حاصلا للشيء قد
حصل بالعدد فلم يبق شيء من ذلك غير موجود ثم نقل ذلك الى الاشياء

المتصل

الى الاشياء ذوات الكم المتصل فقيل تام في القامة اذا كان ذلك له
عند الجمهور معدودة لانها انما يعرف عند الجمهور من حيث يقدر واذا
قدرت لم يكن بد من ان يعد ثم نقلوا ذلك الى الكيفيات والقوى فقالوا
كذا تام القوة وتام البياض وتام الحسن وتام الخير كان جميع ما يجب ان يكون
له من الخير قد حصل له ولم يبق شيء من خارج ثم اذا كان من جنس
الشيء شيء وكان لا يحتاج اليه من ضرورة او منفعة او نحو ذلك راوه
زائدا او راوا الشيء تاما دونه ثم اذا كان ذلك الذي قد وجد ما يحتاج
اليه الشيء في تقومه قد حصل وحصل معه شيء آخر من جنسه يحتاج اليه
في اصل ذات الشيء الا انه وان كان ليس يحتاج اليه في ذلك الشيء
فهو نافع في بابه قيل للجملة ذلك على انه فوق التمام ووراء الغاية
فهذا هو التام والتمام فكانه اسم للنهاية وهو اولا للعدد ثم
لغيره على الترتيب وكان الجمهور يقولون للذي العدد انه تام لغيره
اذا كان اقل من ثلثة ولذلك كانهم لا يقولون له كل وجميع وكان الثلثة
انما صارت تامة لان لها مبدأ ووسطا ونهاية وانما كان كون الشيء
له مبدأ ووسط ونهاية يجعله تاما لان اصل التام كان في العدد
ثم لم يكن هذا في طبيعة عدد من الاعداد من حيث هو عدد ان يكون
تاما على الاطلاق فان كل عدد فهو في جنسه وحد ذاته تام ليس موجودا
فيه بل انما ان يكون تاما في العشرية والتسعية واما من حيث هو عدد
فليس يجوز ان يكون تاما من حيث هو عدد واما من حيث له مبدأ
ومنتهى يكون تاما من جهة ما ليس فيما بينهما شيء من شانه ان يكون

ليس

مثل وجود الباري

فيما بينهما وهو الواسطة وقس عليه سائر الاقسام اى ان يكون
واسطة وليس منتهى او واسطة ومنتهى وقد فقد ما يجب ان
يكون مبدأ ثم من الممتنع ان يكون مبدأان في العدد ليس احد بهما واسطة
بوجه الا لعددين ولا منتهيان ليس احد بهما واسطة الا بوجه الا
لعددين واما الوسائط فقد يجوز ان تكثر الا انها تكون جملتها
في انها تكون واسطة كشيء واحد ثم لا يكون لكثرتها حد تقف عليه
فاذن حصول المبدائية والنهاية والتوسط هو امر لا يمكن
ان يقع في ترتيب مثله ولا يكون مثل ذلك الا للعدد ولا يكون منحصرا
الا في الثلثة واذا اشرنا الى هذا المبلغ فلنعرض عنه فليس من عادتنا
ان نتكلم في مثل هذه الاشياء التي تبنى على تخمينات اقناعية وليست
من طرق القياسات العلمية بل نقول ان الحكماء ايضا قد نقلوا التام
الى حقيقة الوجود فقالوا من وجه ان التام هو الذي ليس
شيء من شانه ان يكمل به وجوده ليس [illegible] بل كل ما هو له فهو
حاصل له وقالوا من وجه آخر ان التام هو الذي ليس بهذه الصفة
مع شرط ان وجوده ينفضل على الكمل ما يكون له هو وحده حاصل
له وليس منه الا ما له وليس ينسبه اليه من جنس الوجود شيء
فضل على ذلك شيء تسببه او لتسبيبه اليه لا بسبب غيره وفوق التام
ما له الوجود الذي ينبغي له ويفضل عنه الوجود سائر الاشياء
كأنه له وجوده الذي ينبغي له وله الوجود الزائد الذي ليس
ينبغي له ولكن يفضل عنه للاشياء وذلك من ذاته ثم جعلوا هذه

هذه مرتبة المبدأ الاول الذي هو فوق التام ومن وجوده في ذاته لا بسبب
غيره يفيض الوجود فاضلا عن وجوده على الاشياء كلها وجعلوا مرتبة
التام للعقل من العقول المفارقة الذي هو في اول وجوده بالفعل لا
يخالطه ما بالقوة ولا ينتظر وجودا آخر فان كان شيء آخر يوجد عنه فذلك
ليفض من الوجود الذي يفيض من الاول وجعلوا دون التام شيئين المكتفى
والناقص والمكتفى هو الذي اعطى ما به يحصل كمال نفسه في ذاته والناقص
المطلق هو الذي يحتاج الى آخر يمده الكمال بعد الكمال مثال المكتفى
النفس النطقية التي للكل اعني السمويات فانها بذاتها تفعل الافعال
التي لها وتوجد الكمالات التي يجب ان يكون لها [illegible] شيئا بعد شيء لا الجميع كلها
دفعة واحدة ولا يبقى ايضا دائما الا ما كان من كمالاتها التي في جوهرها و
صورتها فهو لا يفارق ما بالقوة وان كان فيه مبدأ يخرج قوته الى الفعل
كما يعلم هذا بعد واما الناقص فهو مثل هذه الاشياء التي في الكون والفساد
ولفظ التام ولفظ الكل ولفظ الجميع يكاد ان يكون متقارب الدلالة لكن
التام ليس من شرطه ان يحيط بكثرة ما بالقوة او بالفعل واما الكل فيجب
ان يكون لكثرة بالقوة او بالفعل بل الوحدة في كثير من الاشياء الوجود الذي
ينبغي له واما التام في الاشياء ذوات المقادير والاعداد فيشبه ان يكون
هو بعينه الكل في الموضوع فالشيء تام من حيث انه لم يبق شيء خارجا
عنه وهو كل لان ما يحتاج اليه حاصل فيه فهو بالقياس الى الكثرة المو
جودة المحصورة فيه كل وبالقياس الى انه لم يبق خارجا عنه تام ثم قد اختلف
في استعمال لفظي الكل والجميع على اعتبارين فتارة يقولون ان الكل
يقال للمتصل والمنفصل والجميع لا يقال الا للمنفصل وتارة يقولون

المنطبعة ح ل

شرط التام ان يحيط بكثرة

ان الجميع يقال خاصة لما ليس لوضعه اختلاف ويقال كل لما لوضعه اختلاف
ويقال كل وجميع معا لما يكون له الحالان جميعا وانت تعلم ان هذه
الالفاظ يجب ان تستعمل على ما يقع عليه الاصطلاح والاحرى من وجه
ان يقال كل لما كان فيه انفصال حتى يكون له جزء فان الكل يقال بالقياس
الى الجزء والجميع ليس يجب ان يكون كذلك فان الجميع من الجمع والجمع انما
يكون لآحاد بالفعل او وحدات بالفعل لكن الاستعمال قد اطلقه
على ما كان لبعض اجزائه وحدة بالقوة فكان الكل في الاصل بازاء
الجزء والجميع بازاء الواحد فكان الكل يعتبر فيه ان يكون له ما يعده
وان لم يلتفت الى وحدة وكان الجميع يعتبر فيه ان يكون فيه آحاد
وان لم يلتفت الى عدة وهذا القول كله من الفضل فان الاصطلاح
اجراهما مجرى واحدا حتى صار يقال الكل والجميع في غير ذوات
الكمية اذ كان لها ان يتكمم بالعرض كالبياض كله والسواد كله اذ كان
لها ان تشتد وتضعف كالحرارة كلها والقوة كلها ويقال للمركب من اشياء
تختلف كالحيوان كل اذ هو من نفس وبدن واما الجزء فانه تارة يقال
لما يعده وتارة لما يكون شيئا من الشيء ولم يعده معه وان كان لا يعده
وربما خص هذا باسم البعض وقد يقال الجزء لما ينقسم اليه الشيء لا في
الكم بل في الوجود مثل النفس والبدن للحيوان والهيولى والصورة
للمركب وبالجملة ما تركب منه المركب المختلف المبادي

المقالة الخامسة

فصل في الامور العامة وكيفية وجودها

وبالحري ان نتكلم الآن في الكلي والجزئي فانه مناسب لبعض ما فرغنا
منه وهو من الاعراض الخاصة بالوجود فنقول ان الكلي يقال
على وجوه ثلثة فيقال كلي للمعنى من جهة انه مقول بالفعل على كثيرين مثل الانسان
ويقال كلي للمعنى اذا كان جائزا ان يحمل على كثيرين وان لم يشترط انهم موجودون
بالفعل مثل معنى البيت المسبع فانه كلي من حيث ان من طبيعته
ان يقال على كثيرين ولكن ليس يجب ان يكون اولئك الكثيرون لا محالة موجودين
بل ولا الواحد منهم ويقال كلي للمعنى الذي لا مانع من تصوره ان يقال على
كثيرين انما يمنع منه ان منع سبب ويدل عليه دليل مثل الشمس والارض
فانهما من حيث تعقل شمسا وارضا لا يمنع الذهن عن ان يجوز ان معناه
يوجد في كثيرين الا ان يأتيه دليل او حجة نعرف به ان هذا ممتنع ويكون ذلك
ممتنعا بسبب من خارج لا لنفس تصوره وقد يمكن ان يجمع هذا كله في ان هذا
الكلي هو الذي لا يمنع نفس تصوره عن ان يقال على كثيرين ويجب ان يكون الكلي
المستعمل في المنطق وما اشبهه هو هذا واما الجزئي المفرد فهو الذي نفس
تصوره يمنع ان يقال معناه على كثيرين كذات زيد هذا المشار اليه فانه يستحيل
ان يتوهم الا له وحده فالكلي من حيث هو كلي شيء ومن حيث هو شيء تلحقه
الكلية شيء فالكلي من حيث هو كلي هو ما يدل عليه احد هذه الحدود
فاذا كان ذلك انسانا او فرسا فهناك معنى آخر غير معنى الكلية وهي
الفرسية فان حد الفرسية ليس حد الكلية ولا الكلية داخلة في حد
الفرسية فان الفرسية لها حد لا يفتقر الى الكلية لكن يعرض له الكلية
فانه في نفسه ليس شيء من الاشياء البتة الا الفرسية فانه في نفسه لا واحد

ولا كثير ولا موجود في الاعيان ولا في النفس ولا شيء من ذلك بالقوة ولا
بالفعل على ان يكون ذلك داخلا في الفرسية بل هي من حيث هي فرسية فرسية
فقط بل الوحدة صفة تقترن الى الفرسية فيكون الفرسية مع تلك
الصفة واحدة وكذلك للفرسية مع تلك الصفة صفات اخرى كثيرة داخلة
عليها فالفرسية بشرط انها يطابق بحدها اشياء كثيرة تكون عامة ولانها
ماخوذة بخواص واعراض مشار اليها يكون خاصا فالفرسية في
نفسها فرسية فقط فان سئلنا عن الفرسية بطرفي النقيض مثلا هل الفرسية
الف او ليس الف لم يكن الجواب الا السلب لاي شيء كان ليس
على ان السلب بعد من حيث بل على انه قبل من حيث اي ليس يجب ان
يقال ان الفرسية من حيث هي فرسية ليست بالف بل ليست من حيث
هي فرسية بالف ولا شيء من الاشياء فان كان طرفا المسئلة
موجبتين لا يخلو منهما شيء فلم يلزم ان يجيب عنهما بشيء البتة
وبهذا يفترق حكم الموجب والسالب والموجبتين اللتين في
قوة النقيضين وذلك ان الموجب منهما الذي هو لازم للسالب
معناه انه اذا لم يكن الشيء موصوفا بذلك الموجب الآخر كان موصوفا
بهذا الموجب وليس اذا كان موصوفا به كان مهيته هو فانه ليس
اذا كان الانسان واحدا او ابيض كان هو الانسانية هي هوية
الوحدة او البياض او كان هوية الانسان هو هوية الواحد
او الابيض فاذا جعلنا الموضوع في المسئلة هو الانسانية

يجيب ا

فقيل
الانسانية من حيث هي انسانية كثير او واحد وسئل عن طرفي النقيض
اواحد هو ام كثير لم يلزم ان يجاب عنه لانها من حيث هوية الانسانية
لشيء غير كل واحد منهما ولا يوخذ في حد ذلك الشيء الا الانسانية فقط
واما انه هل يوصف بانه واحد او كثير على انه وصف به يلحقه فلا محالة
انه يوصف بذلك ولكن لا يكون هو ذلك الموصوف من حيث هو انسانية
فلا يكون من حيث هو انسانية هو كثير بل انما يكون كان ذلك شيء
يلحقه من خارج فاذا كان نظرنا اليه من حيث هو انسانية فقط فلا يجب
ان نشوبه بنظر الى شيء من خارج يجعل النظر نظرين نظرا اليه بما هو
نظر ونظر الى [illegible] لواحقه ومن حيث النظر الواحد الاولى
لا يكون الا الانسانية فقط فلهذا ان قال قائل ان الانسانية التي في
زيد من حيث هي انسانية هل هي غير التي في عمرو فيلزم ان يقول لا
وليس يلزم من تسليم هذا ان يقول فاذن هي تلك وهي واحدة
بالعدد لان هذا كان سلبا مطلقا وعنينا بهذا السلب ان تلك الانسانية
من حيث هي انسانية انسانية فقط وكونها غير التي في عمرو شيء من خارج
فانه ان لم يكن ذلك خارجا عن تلك الانسانية لزم ان يكون الانسانية
من حيث هي انسانية الفا مثلا او ليس بالف وقد ابطلنا ذلك وانما
اخذنا الانسانية من حيث هي انسانية فقط على وجه انه اذا قيل
الانسانية التي في زيد من حيث هي انسانية يكون قد جعلها اعتبار
من حيث هي انسانية ساقطا عنها انها في زيد او انها التي في زيد

اي بالفعل او بالقوة ويحمل
ان اراد بالاول على سبيل الجزئية
ويحمل الثاني على سبيل العموم
الخصم

فقد خ ر

والا فيكون قد اخذنا الانسانية على انها في زيد فاذا جردناها وتكلمنا
على انا نلتفت اليها وهي انسانية فقط ثم لا يخ اما ان نرجع الكناية
التي في انها الى الانسانية التي في زيد فيكون هذا محالا لآخر القول فانه
لا يجتمع ان يكون انسانية في زيد وهي باعتبار انها انسانية فقط
فان رجعت الى الانسانية فذكر زيد لغو الا ان يعني ان الانسانية
التي عرض لها من خارج ان كانت في زيد وقد اخرجنا عنها انها
في زيد فهل هي هكذا وهذا ليس فيه اعتبار غير الانسانية فان سألنا
سائل وقال الستم تجيبون فتقولون انها ليست كذا وكذا
وكونها ليست كذا وكذا غير كونها انسانية بما هي انسانية فنقول
انا لا نجيب بانها من حيث هي انسانية ليس كذا بل نجيب انها ليست
من حيث هي انسانية كذا وقد علم الفرق بينهما في المنطق وهاهنا شيء
آخر وهو ان الموضوع في مثل هذه المسائل يكاد يرجع الى الاهمال
اذا لم يتعلق بحصر ولا يكون عنها جواب اللهم الا ان يجعل تلك
الانسانية كانها مشار اليها ولا كثرة فيها فحينئذ لا يكون قولنا من
حيث هي انسانية جزءا من الموضوع لانه لا يصلح ان يقال ان الانسانية
التي هي من حيث هي انسانية والا فقد عادت مهملة فان قيل
تلك الانسانية التي هي من حيث هي انسانية تكون قد وقع اليها
الاشارة فزادت على الانسانية ثم انا ساهلنا في ذلك فيكون
الطرفان في هذه المسئلة مسلوبين عنها ولم يجب ان تكون واحدا او

والا خ ر

اسقطنا خ ر

او كثيرا بما هو هو او غيرا الا على معنى انه لابد له ان يكون هو هو او غيره فحينئذ نقول
لابد لها من ان يصير غيرا بالاعراض التي معها اذ لا يوجد البتة الا مع الاعراض
وحينئذ لا يكون ماخوذة من حيث هي انسانية فقط فاذن ليست انسانية عمرو
هي غير انسانية زيد بالاعراض فيكون لهذه الاعراض تاثير في تشخيص زيد بانه
مجموع الانسانية او الانسان واعراض لازمة كانها اجزاء منه وقد تاثر
في الانسان او الانسانية بانها منسوبة اليه ونعود من راس ونجمع
هذا او نعبر عنه بعبارة اخرى كالمذكر لما سلف من قولنا فنقول ان
هاهنا شيئا هو الحيوان او الانسان مع مادة وعوارض وهذا هو
الانسان الطبيعي وهاهنا شيء هو الحيوان او الانسان منظورا الى ذاته بما هو
هو غير ماخوذ معه ما خالطه وغير مشروط فيه شرط انه عام او خاص او واحد
او كثير لا بالفعل ولا باعتبار القوة ايضا من حيث هو بالقوة اذ الحيوان
بما هو حيوان والانسان بما هو انسان اي باعتبار حده ومعناه
غير ملتفت الى امور اخرى تقارنه ليس الا حيوانا او انسانا واما الحيوان
العام والحيوان الشخصي والحيوان من جهة اعتباره بالقوة عاما او
خاصا والحيوان باعتباره موجودا في الاعيان او معقولا في
النفس فهو حيوان وشيء ليس هو حيوانا منظورا اليه وحده ومعلوم
انه اذا كان حيوان وشيء كان فيهما الحيوان كالجزء منهما وكذلك في
جانب الانسان ويكون اعتبار الحيوان بذاته جائزا وان كان مع
غيره لان ذاته مع غيره ذاته فذاته له بذاته وكونه مع غيره امر عارض

له او لازم في الطبيعة كالحيوانية والانسانية بهذا الوجه متقدم في الوجود
على الحيوان الذي هو شخصي بعوارضه او كلي وجودي او عقلي تقدم
البسيط على المركب والجزء على الكل وبهذا الوجود لا هو جنس ولا نوع
ولا شخص ولا واحد ولا كثير بل بهذا الوجود هو حيوان فقط وانسان
فقط لكنه يلزمه لا محالة ان يكون واحدا او كثيرا اذ لا يخلو عنهما شيء
موجود على ان ذلك لازم له من خارج وهذا الحيوان بهذا الشرط
موجود وان كان موجودا في كل شخص فلكل شخص بهذا الشرط حيوانا
ما وان كان يلزمه ان يصير حيوانا ما لا انه في حقيقته ومهيته وفي بهذا
الاعتبار حيوانا ما وليس يمنع كون الحيوان الموجود في الشخص
حيوانا ما ان يكون الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار انه حيوان بحال
ما موجودا فيه لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا ما فحيوان ما موجود
فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود كالبياض فانه وان
كان غير مفارق للمادة فهو ببياضيته موجود في المادة على انها
شيء آخر معتبر بذاته وذو حقيقة بذاته وان كان عرض لتلك الحقيقة
ان يقارن في الوجود امرا آخر ولقائل ان يقول ان الحيوان بما
هو حيوان غير موجود في الاشخاص لان الموجود في الاشخاص هو
حيوان ما لا الحيوان بما هو حيوان ثم الحيوان بما هو حيوان موجود
فهو اذن مفارق للاشخاص ولو كان الحيوان بما هو حيوان موجودا
لهذا الشخص لم يخل اما ان يكون خاصا له او غير خاص له واذا كان

لم يرد

وهو ابو البركات البغدادي

كان خاصا له لم يكن الحيوان بما هو حيوان هو الموجود فيه او هو بل
حيوان ما وان كان غير خاص كان شيء واحد بعينه وبالعدد موجودا
في الكثرة وهذا محال وهذا الشك وان كان ركيكا سخيفا فقد اوردناه
بسبب انه وقع منه الشبهة في وقتنا لطائفة ممن يتشحط في التفلسف
فنقول ان هذا الشك قد وقع فيه الغلط من وجوه عدة احدها الظن
بان الموجود من الحيوان اذا كان حيوانا ما فان طبيعة الحيوانية
معتبرة بذاتها لا بشرط آخر لا يكون موجودة فيه وبيان غلط هذا الظن
قد تقدم والثاني الظن بان الحيوان بما هو حيوان يجب ان يكون خاصا
او غير خاص بمعنى العدول وليس كذلك بل الحيوان اذا نظر اليه بما هو
حيوان ومن جهة حيوانيته لم يكن خاصا ولا غير خاص الذي هو العام
بل كلاهما يسلبان عنه لانه من جهة حيوانيته حيوان فقط ومعنى الحيوان
في انه حيوان غير معنى الخاص والعام وليسا داخلين ايضا في مهيته واذا
كان كذلك لم يكن الحيوان بما هو حيوان خاصا ولا عاما في حيوانيته بل هو
حيوان لا غيره من الامور والاحوال لكنه يلزمه ان يكون خاصا او عاما
فقوله لم يخل اما ان يكون خاصا او يكون عاما ان عنى بقوله انه لا يخلو عنهما
في حيوانيته فهو خال عنهما في حيوانيته وان عنى انه لا يخلو عنهما في الوجود
اي لا يخلو عن لزوم احدهما له فهو صادق فان الحيوان يلزمه ضرورة ان
يكون خاصا او عاما واتيهما عرض له لم يبطل عنه الحيوانية التي هي
باعتبارها ليس بخاص ولا عام بل يصير خاصا او عاما بعدهما بعرض

بما هو

لها من الاحوال وهنا شیء يجب ان نفهمه وهو انه حق ان يقال ان الحيوان
حيوان لا يجب ان يقال عليه خصوص او عموم وليس بحق ان يقال الحيوان
بما هو حيوان يوجب ان لا يقال عليه خصوص او عموم وذلك انه لو كانت
الحيوانية يوجب ان لا يقال عليها خصوص او عموم لم يكن حيوان خاص
او حيوان عام ولهذا المعنى يجب ان يكون فرق تام بين ان يقول
ان الحيوان بما هو حيوان مجردا بلا شرط شیء آخر وبين ان يقول ان
الحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط لا شیء آخر ولو كان يجوز ان يكون
الحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط ان لا يكون شیء آخر وجودا في الاعيان
لكان يجوز ان يكون للمثل الافلاطونية وجود في الاعيان بل الحيوان
بشرط لا شیء آخر وجوده في الذهن فقط واما الحيوان مجردا لا بشرط
شیء آخر فله وجود في الاعيان فانه في نفسه وفي حقيقته بلا شرط شیء آخر
وان كان مع الف شرط يقارنه من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود
في الاعيان وليس يوجب ذلك عليه ان يكون مفارقا بل هو الذي في نفسه
خال من الشرائط اللاحقة موجود في الاعيان وقد اكتنفه من خارج شرائط
واحوال فهو في حد وحدة التي بها هو واحد من تلك الجملة حيوان مجرد بلا
شرط شیء آخر وان كانت تلك الوحدة زائدة على وحدانيته ولكنها عن اللواحق
الاخرى ولو كان هنا حيوان مجرد مفارق كما يظنون لم يكن هذا الحيوان الذي
نطلبه ونتكلم عليه لانا نطلب حيوانا مقولا على كثيرين لان يكون كل واحد
من الكثيرين هو هو واما المباين الذي ليس محمولا على هؤلاء اذ ليس

ليس شیء منها هو هو فلا حاجة بنا اليه فيما نحن بسبيله فالحيوان ماخوذ بعوارضه
هو الشیء الطبيعي واما الماخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال ان وجودها اقدم
من الوجود الطبيعي تقدم البسيط على المركب وهو الذي يخص وجوده بانه
الوجود الالهي لان سبب وجوده بما هو حيوان من عناية الله تعالى واما
كونه مع مادة وعوارض وهذا الشخص وان كان لعناية الله تعالى بسبب الطبيعة
الجزئية فكما ان للحيوان في الوجود انحاء فوق واحد كذلك له في العقل فان في
العقل صورة الحيوان المجرد على النحو الذي ذكرناه من التجريد هو بهذا الوجه
يسمى صورة عقلية وفي العقل ايضا صورة الحيوان من جهة ما يطابق في العقل
بحد واحد بعينه اعيانا كثيرة فيكون الصورة الواحدة مضافة عند العقل
الى كثرة وهو بهذا الاعتبار كلي وهو معنى واحد في العقل لا تختلف نسبته الى
اي واحد اخذته من الحيوانات اي اي واحد منها احضرت صورته في الخيال
ثم انتزع العقل مجرد معناه عن العوارض فحصل في العقل هذه الصورة
بعينها وكانت هذه الصورة هي ما يحصل عن تجريد الحيوانية من اي خيال شخصي
ماخوذ عن موجود من خارج او جار مجرى الموجود من خارج وان لم
يوخذ هو بعينه من خارج بل اخترعه الخيال وهذه الصورة وان كانت
بالقياس الى الاشخاص كلية فهي بالقياس الى النفس الجزئية التي انطبعت فيها
شخصية وهي واحدة من الصور التي في العقل ولان النفوس الشخصية كثيرة
بالعدد فيجوز اذن ان يكون هذه الصورة الكلية كثيرة بالعدد من الجهة التي
هي بها شخصية ويكون لها معقول كلي آخر هو بالقياس اليها مثلها بالقياس
الى الخارج ويتميز في النفس عن هذه الصورة التي هي كلية بالقياس الى خارج بان

يكون مقولة عليها وعلى غيرها وسنعيد الكلام في هذا عن قريب بعبارة أخرى
فالأمور العامة من جهة موجودة في الخارج ومن جهة ليست بموجودة
فأما شيء واحد بالعدد بعينه محمول على كثيرين يكون محمولا على هذا الشخص
بأن ذلك الشخص هو وعلى شخص آخر كذلك فامتناعه بيّن وسنزداد بيانا
بل الأمور العامة من جهة ما هي عامة بالفعل موجودة في العقل فقط

فصل في كيفية كون الكلية للطبائع الكلية وإتمام القول في ذلك
وفي الفرق بين الكل والجزء والكلي والجزئي فقد تحققت وإذ أن
الكلي من الموجودات ما هو وهو هذه الطبيعة عارضا لها أحد المعاني
التي سميناها الكلية وذلك المعنى ليس له وجود مفرد في الأعيان البتة
فإنه ليس الكلي بما هو كلي موجودا مفردا بنفسه إنما نتشكك من أمره أنه
هل له وجود على أنه عارض لشيء من الأشياء حتى يكون في الأعيان مثلا
شيء هو إنسان وهو ذاته بعينه موجود لزيد وعمرو وخالد فنقول
أما طبيعة الإنسان من حيث هو إنسان فيلحقها أن تكون موجودة
وإن لم يكن أنها موجودة هو أنها إنسان ولا داخلا فيه فقد يلحقها
مع الوجود هذه الكلية ولا وجود لهذه الكلية إلا في النفس وأما الكلية
من خارج فعلى اعتبار آخر شرحناه في الفنون السابقة بل هذه
الطبائع ما كان منها غير محتاج إلى مادة في أن يبقى ولا في أن يبتدأ له
وجود فيكون من المستحيل أن يتكثر بل إنما يكون النوع منه قائما
واحدا بالعدد لأن مثل هذه الطبيعة ليست تتكثر بالفصول
ولا بالمواد ولا بالأعراض أما بالفصول فلنوعيته وأما

مثل النفس
لها حد

وأما بالمواد فلتجرده وأما بالأعراض فلأن الأعراض إما أن تكون لازمة
للطبيعة فلا تختلف فيها الكثرة تحت النوع وإما أن تكون عارضة غير لازمة
للطبيعة فتكون عروضها بسبب يتعلق بالمادة ويكون حق مثل هذا إذا
كان نوعا بوجوده أن يكون وجوده واحدا بالعدد وما كان منها محتاجا
إلى المادة فإنما يوجد مع أن يوجد المادة متهيأة فتكون وجوده مستلحقا
به أعراضا وأحوالا خارجة يتشخص بها وليس يجوز أن تكون طبيعة
واحدة مادية وغير مادية قد عرفت هذا في خلال ما علمت وأما إن كانت هذه
الطبيعة جنسية فستبين أن طبيعة الجنس محال أن يتقوم إلا في الأنواع
ثم يقوم قوام الأنواع فهذه حال وجود الكليات وليس يمكن أن تكون
معنى واحد هو بعينه موجود في كثيرين فإن الإنسانية التي في عمرو إن
كانت بذاتها لا بمعنى الحد موجودة في زيد كان ما يعرض لهذه الإنسانية
في زيد لا محالة يعرض لها في عمرو إلا ما كان من العوارض من ماهية معقولة
بالقياس إلى زيد وأما ما كان يستقر في ذات الإنسان ليس استواره فيه
محوجا إلا أن يصير مضافا فمثل أن يبيض أو يسود أو يعلم فإنه إذا
علم لم يكن به مضافا إلا إلى المعلوم ويلزم من هذا أن يكون ذاتا واحدة قد
اجتمع فيها الأضداد وخصوصا إن كان حال الجنس عند الأنواع حال
النوع عند الأشخاص فيكون ذاتا واحدة هي موصوفة بأنها ناطقة
وغير ناطقة وليس يمكن أن يعقل من له جبلة سليمة وأن إنسانية
واحدة اكتنفها أعراض عمرو وإياها بعينها اكتنفت أعراض زيد
فإن نظرت إلى الإنسانية بلا شرط آخر فلا تنظرن إلى هذه الإضافات

هي على ما علمناك فقد بان انه ليس يمكن ان تكون الطبيعة توجد في الاعيان
وتكون بالفعل كلية اي هي وحدها مشتركة للجميع وانما يعرض الكلية للطبيعة
ما اذا وقعت في التصور الذهني واما كيفية وقوع ذلك فيجب ان يتامل
ما قلناه في كتاب النفس فالمعقول في النفس من الانسان هو الذي هو
كلي وكليته لا لاجل انه في النفس بل لاجل انه مقيس الى اعيان كثيرة موجودة
او متوهمة حكمها عنده حكم واحد واما من حيث هذه الصورة هيئة في
نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم والتصورات وكما ان الشيء
باعتبارات مختلفة يكون نوعا وجنسا فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كليا
وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة صورة ما في النفس فهي جزئية ومن
حيث انها تشترك فيها كثيرون على احد الوجوه الثلثة التي بيناها
فيما سلف فهي كلية ولا تناقض بين الامرين لانه ليس يمتنع اجتماع
ان تكون الذات الواحدة يعرض لها شركة بالاضافة الى كثيرة فان
الشركة في الكثرة لا تمكن الا بالاضافة فقط واذا كانت الاضافة الى ذوات
كثيرة لم تكن شركة فيجب ان تكون اضافات كثيرة لذات واحدة بالعدد
والذات الواحدة بالعدد من حيث هي كذلك فهي شخصية لا محالة والنفس
نفسها تتصور ليس كليا آخر يجمع هذه الصورة واخرى في تلك النفس
او في نفس غير تلك فانها كلها من حيث هي في النفس تحد بحد واحد
وكذلك قد يوجد اشتراكات اخرى فيكون الكلي الآخر عارضا لهذه الصورة
يحكم له خاص وهو نسبته الى امور في النفس وهذه انما كانت نسبتها
الى علية انما ما كلية هي الى امور من خارج هو على وجه ان اي تلك

تلك الخارجات سبقت الى الذهن حتى يرتان يتفع عنها فيه هذه الصورة بعينها
واذا سبق واحد فتاثرت النفس منه بهذه الصورة لم يكن لما خلاه تاثير
جديد الا بحكم هذا الجواز المعتبر فان هذا الاثر هو مثال صورة التي
قد جرد عن العوارض وهذا هو المطابقة ولو كان بدل هذه المؤثرات
او المؤثر بها شيء غير تلك الامور المفروضة وغير مجانس لها لكان الاثر
غير هذا الاثر فلا يكون مطابقة واما الكلي الذي في النفس بالقياس الى
هذه الصورة التي في النفس فبهذا الاعتبار لم يجب القياس الى اي صورة
سبقت من هذه الصور التي في النفس الى النفس ثم هذه ليس يكون صورة
شخصية من حيث هي على ما قلنا ولان في قوة النفس ان يعقل ويعقل انها
عقلت ويعقل انها عقلت انها عقلت وان تركب اضافات في اضافات
وتجعل للشيء الواحد احوالا مختلفة من المناسبات الى غير النهاية بالقوة فيجب
ان لا يكون لهذه الصور العقلية المرتب بعضها على بعض وقوف ويلزم ان
يذهب الى غير النهاية لكن يكون بالقوة لا بالفعل لانه ليس يلزم النفس
اذا عقلت شيئا ان يكون بالفعل يعقل معها الامور التي يلزمها لزوما
قريبا وان تخطرها بالبال فضلا عما يقع في البعد فان ههنا مناسبات
في الجذور والتقسيم وفي اضافات الاعداد كلها قريبة المتناول من النفس
وليس يلزم ان يكون النفس في حالة واحدة يعقل تلك كلها او ان تكون
مشتغلة على الدوام بذلك بل وفي قوتها القريبة ان تعقل ذلك فقبل
اخطار المضافات التي لا نهاية لها بالبال ومزاوجة عدد باعداد
لا نهاية لها بالبال بل لو وقع من مناسبة عدد مع مثله مرارا لا نهاية لها

يقع

احد ح
اي الامور الخارجة ه
اي الصورة

بالتضعيف فان هذا اشبه شيء بما نحن في ذكره فتامّله هل يجوز ان يقع
المعاني العامة للكثرة مجرّدة عن الكثرة وعن التصورات العقلية فاهم
سنتكلم فيه من بعد فاذا قلنا ان الطبيعة الكلية موجودة في الاعيان
فلسنا نعني من حيث هي كلية بهذه الجهة من الكلية بل نعني ان الطبيعة
التي يعرض لها الكلية موجودة في الاعيان فهي من حيث هي طبيعة
شيء ومن حيث هي محتملة لان تعقل عنها صورة كلية شيء وايضا من
حيث عقلت بالفعل كذلك شيء ومن حيث هي صادق عليها انها
لو قارنت بعينها لا هذه المادة والاعراض بل تلك المادة والاعراض
لكان ذلك الشخص الآخر شيء وهذه الطبيعة موجودة في الاعيان بالاعتبار
الاول وليس فيه كلية موجودة بالاعتبار الثاني والرابع لمعنى في الاعيان
فان جعل هذا الاعتبار بمعنى الكلية كانت هذه الطبيعة مع الكلية
في الاعيان واما الكلية التي نحن في ذكرها فليست الا في النفس فاذ قد
فرغنا هذه الاشياء فقد سهل لنا الفرق بين الكل والجزء وبين الكلي والجزئي
وذلك بان الكل من حيث هو كل يكون موجودا في الاشياء واما الكلي من حيث
هو كلي فليس موجود الا في التصور وايضا الكل يعدّ باجزائه ويكون كل
جزء داخلا في قوامه واما الكلي فانه لا يعدّ بجزئياته ولا ايضا الجزئيات
داخلة في قوامه وايضا فان طبيعة الكل لا يقوم الاجزاء التي فيها بل تتقوم
منها واما طبيعة الكلي فانها يقوم الجزئيات التي هي فيه وايضا فان
طبيعة الكل لا يصير جزءا من اجزائه البتة واما طبيعة الكلي فانها جزء
من طبيعة الجزئيات لانها اما الانواع فيتقوم من طبائع الكليين اعني

قرنت خ ل

عرفنا خ ل

اعني الجنس والفصل واما الاشخاص فيتقوم من طبيعة الكليات كلها ومن طبيعة الاعراض
التي يكتنفها مع المادة وايضا فان الكل لا يكون كلا لكل جزء وحده وايضا فرد
والكلي يكون كليا محمولا على كل جزئي وايضا فان اجزاء كل كل متناه متناهية
وليس جزئيات كل كلي متناهية وايضا الكل يحتاج الى ان يحضره اجزاؤه معا
والكلي لا يحتاج الى ان يحضره اجزاؤه معا وقد يمكنك ان تجد فروقا غير هذه
ايضا فتعلم ان الكلي غير الكل **فصل** في الفصل بين الجنس والمادة والذي يلزمنا
الآن هو ان نعرف طبيعة الجنس والنوع فاما ان الجنس على كم شيء يدل
فقد كان يدل في زمان اليونانيين على معان وقد ذهب استعمالها في زماننا
في الجنس في صناعتنا لا يدل الا على المنطقي المعلوم وعلى الموضوع وربما
استعملنا لفظ الجنس مكان النوع فقلنا ليس كذا من جنس كذا اي من نوعه
او من جملة ما شاركه في حده والنوع ايضا ليس يدل عندنا الآن في زماننا
وعادتنا في الكتب العلمية الا على النوع المنطقي وعلى صور الاشياء وغرضنا
الآن فيما يستعمله المنطقيون من ذلك فنقول ان المعنى الذي يدل عليه بلفظ
الجنس ليس يكون جنسا الا على نحو من التصور اذا تغير عنه ولو بادنى
اعتبار لم يكن جنسا وكذلك كل واحد من الكليات المشهورات ولنجعل بياننا
في الجنس في مثال يكثر اشكاله على المتوسطين في النظر فنقول ان الجسم قد يقال
له انه جنس للانسان وقد يقال له انه مادة الانسان فان كان مادة الانسان
كان لا محالة جزءا من وجوده واستحال ان يحمل ذلك الجزء على الكل فلننظر كيف
يكون الفرق بين الجسم وقد اعتبر مادة وبين الجسم وقد اعتبر جنسا فهنالك يصير
لنا سبيل الى معرفة ما نريد بيانه فاذا اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض

المعنى خ

وعمق من جهة ما له هذا وبشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا بحيث
لو انضم اليه معنى غير هذا مثل حس او تغذ او غير ذلك كان معنى خارجا
عن الجسمية ومحمولا في الجسمية مضافا اليها فالجسم مادة وان اخذنا الجسم جوهرا
ذا طول وعرض وعمق بشرط ان لا نتعرض بشرط آخر البتة ولا نوجب
ان تكون جسميته لجوهرية مصورة بهذه الاقطار فقط بل جوهرية كيف
كانت ولو مع الف معنى مقوم لخاصية تلك الجوهرية وصورة ولكن
معها او فيها الاقطار فللجملة اقطار ثلثة على ما للجسم وبالجملة اى مجتمعات
تكون بعد ان تكون جملتها جوهرا ذا اقطار ثلثة وتكون تلك المجتمعات
ان كانت هناك مجتمعات داخلة في هوية ذلك الجوهر لا ان تكون تلك الجوهرية
تمت بالاقطار ثم لحقت تلك المعاني خارجة عن الشيء الذي قد تم كان
هذا المأخوذ هو الجسم الذي هو الجنس فالجسم بالمعنى الاول اذ هو جزء من الجوهر
المركب من الجسم والصورة التي بعد الجسمية التي بمعنى المادة فليس بمحمول لان تلك
الجملة ليست بمجرد جوهر ذي طول وعرض وعمق فقط واما هذا الثاني
فانه محمول على كل مجتمع من مادة وصورة واحدة كانت او الفا وفيها
الاقطار الثلثة فهو اذن محمول على المجتمع من الجسمية التي كالمادة ومن
النفس لان جملة ذلك جوهر وان اجتمع من معان كثيرة فان تلك الجملة
موجودة لا في موضوع وتلك الجملة جسم لانها جوهر وهو جوهر له طول
وعرض وعمق وكذلك فان الحيوان اذا اخذ حيوانا بشرط ان لا يكون
في حيوانيته الا جسمية وتغذ وحس وان لا يكون ما بعد ذلك خارجا عنه
فربما كان لا يبعد ان يكون مادة للانسان او موضوعا وصورة

10

وصورة النفس الناطقة وان اخذ بشرط ان يكون جسما بالمعنى الذي يكون به الجسم جنسا وفيه معان
ذلك الجسم على سبيل تجويز الحس وغير ذلك من الصور ولو كان النطق او فصل يقابل النطق بل
غير متعرض لرفع شيء منها او وضعه بل مجوز او وجود اي ذلك كان في هويته
ولكن هناك معها بالضرورة قوة تغذية وحس وحركة ضرورة ولا ضرورة في ان لا يكون
غيرها او يكون كان حيوانا بمعنى الجنس وكذلك فافهم الحال في الحساس الناطق
فان اخذ الحساس جسما او شيئا له الحس بشرط ان لا يكون زيادة اخرى لم يكن
فصلا وان كان جزءا من الانسان وكذلك فان الحيوان غير محمول عليه وان اخذ جسما
او شيئا مجوزا له وفيه معان اي الصورة الشرائط كانت بعد ان يكون فيها
حس كان فصلا وكان الحيوان محمولا عليه فاذن اي معنى اخذته مما يشكل الحال
في جنسيته او مادته من هذه فوجدته قد يجوز انضمام الفصول اليه ايها كان
على انها فيه ومنه كان جنسا وان اخذته من جهة بعض الفصول وتممت به
المعنى وختمته حتى لو دخل شيء آخر لم يكن من تلك الجملة بل مضافا من خارج لم
يكن جنسا بل مادة وان اوجبت له تمام المعنى حتى دخل فيه ما تمكن ان يدخل
صار نوعا وان كنت في الاشارة الى ذلك المعنى لا تتعرض لذلك كان جنسا
فاذن باشتراط ان لا يكون زيادة يكون مادة وباشتراط ان يكون زيادة يكون
نوعا وبان لا تتعرض لذلك بل تجوز ان يكون كل واحد من الزيادات على
انها داخلة في جملة معناه يكون جنسا وهذا انما يشكل فيما ذاته مركبة واما في
ذاته بسيطة فعسى ان العقل يعرض منه هذه الاعتبارات في نفسه على الذي ذكرناه
قبل هذا الفصل واما في الوجود فلا يكون منه شيء يتميز هو جنس وشيء هو مادة
فنقول انما يوجد للانسان الجسمية قبل الحيوانية في بعض وجوه التصور

اذا اخذت الجسمية بمعنى المادة لا بمعنى الجنس وكذلك انما يوجد الجسم قبل الحيوانية
اذا كان الجسم بمعنى لا يحمل عليه لا بمعنى يحمل عليه واما الجسمية التي تؤخذ مع
جواز ان يوضع متضمنة لكل معنى مقرونا به مع وجوب ان يتضمن الاقطار
الثلثة فانه لم يوجد للشيء الذي هو نوع من الحيوان الا وقد تضمن الحيوانية
فيكون معنى الحيوانية جزءا من وجود ذلك الجسم بالفعل بعد ان كان
محققا في نفسها تضمنها اياه فيكون معنى الحيوانية جزءا من وجود ذلك
الجسم بعكس حال الجسم اذا حصل كما ان الجسم الذي هو بمعنى المادة فانه جزء
من وجود الحيوان ثم الجسم المطلق الذي ليس بمعنى المادة انما وجوده
واجتماعه من وجود انواعه وما يوضع تحته فهي اسباب لوجوده
وليس هو سببا لوجودها وان كان للجسمية التي بمعنى الجنس وجود محصل
قبل وجود النوعية لكان سببا لوجود النوعية مثل الجسم الذي بمعنى المادة وان
كانت قبلية لا بالزمان بل وجود تلك الجسمية في هذا النوع هو وجود ذلك النوع
لا غير وفي العقل ليس فان الحكم فيه كذلك فان العقل لا يمكنه ان يضع في شيء من
الاشياء الجسمية التي لطبيعة الجنس وجودا محصلا يعرض اولا ثم ينضم اليه شيء آخر
حتى يحدث الحيوان النوعي في العقل فانه لو فعل ذلك لكان ذلك المعنى الذي
للجنس في العقل غير محمول على طبيعة النوع بل كان جزءا منه في العقل ليس بل انما
يحدث للشيء الذي هو النوع طبيعة الجنس في الوجود وفي العقل معا اذا اخذت
النوع بتمامه ولا يكون الفصل خارجا عن معنى ذلك الجنس مضافا اليه ليس متضمنا
فيه وجزءا منه من الجهة التي اومأنا اليه وليست هذه حكم الجنس وحده من حيث هو
كلي بل حكم كل كلي من حيث هو كلي فتبين من هذا ان الجسم اذا اخذ على الجهة التي

ولكان قبلها ح

بل بالذات خ

تشتمل

التي يكون جنسا يكون كالمجهول بعد لا ندري انه على اي صورة وكم صورة
وتطلب النفس تحصيل ذلك لانه لم يتقرر بعد بالفعل شيء هو جسم محصل وكذلك اذا اخذنا
اللون واخطرناه ببال النفس فان النفس لا تقنع لتحصيل شيء متقرر لا بالفعل
بل يطلب في معنى اللون زيادة يتقرر بالفعل لونا واما طبيعة النوع فليس
يطلب فيها تحصيل معناها بل تحصيل الاشارة واما طبيعة الجنس فانه وان كانت
النفس اذا طلبت فيها تحصيل الاشارة كانت قد فعلت الواجب وما يجب ان
يقنع معه فان النفس فيه قد يطلب ايضا مع ذلك تحصيل معناه قبل هذا
الطلب حتى انما ينبغي له ان يستعد لهذا الطلب اكثر فيكون في النفس انه يوضع
اي مشار اليه شاء فلا يمكن النفس ان تجعله بحيث يجوز ان يكون اي مشار
اليه شاء الا بعد ان يضيف اليه معاني اخر بعد اللونية قبل الاشارة فانه ليس
يمكنه ان يجعل اللون وهو لون بعد بلا زيادة شيء مشارا اليه انه لون
في هذه المادة وذلك الشيء ليس الا لونا فقط وقد تخصص بامور عرضية
عرضت من خارج يجوز ان يتوهم هو بعينه باقيا مع زوال واحد واحد منها
كما يكون في مخصصات طبيعة النوعية وكذلك في المقدار او الكيفية او غيرهما وكذلك
في الجسم الذي نحن بسبيله ليس يمكن ان يجعل الذهن مشارا اليه مقتصرا على
انه جوهر يتضمن اي شيء اتفق بعد ان يكون في الجملة طويلا عريضا عميقا
على جملة لم يتحدد الاشياء التي تتضمنها او لا تتضمنها فيصير نوعا فان قال
قائل فيمكننا ان نجمع مثل هذا الجمع اي الاشياء شئنا فنقول ان كلامنا
في نحو من الاجتماع مخصوص فيما يكون اجتماع الاشياء فيه على نحو الاجتماع
في طبيعة الجنس من حيث هو جنس وذلك النحو هو ان يكون المجتمعات فصولا

ينضم اليه الا انه ليس كلامنا في الدلالة على طبيعة الجنس انه كيف نحو الفصول وغير الفصول
واي الاشياء يجتمع فيه على نحو الفصول بل كلامنا فيها على النحو المؤدي
الى الفرق بين الجنس والمادة وليس اذا اردنا ان يفرق بين شيئين يلزمنا ان
نتعدى التفريق الى بيانات احوال اخرى وانما غرضنا ان نعرف ان طبيعة
الجنس الذي هو الجسم مثلا انه جوهر يجوز فيه اجتماع اشياء من شانها ان يجتمع
فيه فيكون الجملة طويلة عريضة عميقة يكون وان كانت لا تكون الا اشياء معلومة
الشروط مجهولة بعد ولا بهذا الحد ما نتكلم في هذا الفصل

فصل في كيفية دخول المعاني الخارجة عن الجنس على طبيعة الجنس

فلنتكلم الان في الاشياء التي تجوز
اجتماعها في الجنس ويكون التوقف في اثبات طبيعته ومهيته محصلة بالفعل
انما يقع لاجلها فنقول ان هذا المطلب ينقسم قسمين احدهما انه اي الاشياء
من الاشياء التي يجب ان يحصرها الجنس في نفسه ويجمع فيكون تلك الاشياء جاعلة اياه
نوعا والثاني انه اي الاشياء يكون واقعا في حصره مما ليس كذلك وذلك ان
الجسم اذا انحصر فيه البياض على النحو المذكور لم يجعله نوعا والحيوان اذا
قسم الى ذكر وانثى لم يتنوع بذلك وهو مع ذلك يتنوع باشياء اخرى ثم
الحيوان يجوز ان يقع على ما يخص فيه اعراض كثيرة يكون تلك الجملة حيوانا
مشارا اليه فنقول اولا انه ليس يلزمنا ان نتكلف اثبات خاصية فصل
كل جنس عند كل نوع ولا ان نعرف فصول انواع جنس واحد فان ذلك
ليس في مقدورنا بل الذي في مقدورنا هو معرفة القانون في ذلك وانه
كيف ينبغي ان يكون الامر في نفسه واما اذا نظرنا الى المعنى من المعاني المعقولة
الواقعة في تخصيص الجنس انه هل هذا المعنى للجنس على شرط ذلك

تحقيق الفصول المنوعة

ذلك القانون او ليس فربما جهلناه في كثير من الاشياء وربما علمناه في بعضها فنقول
ان المعنى العام اذا انضاف اليه طبيعة فيجب اولا ان يكون ان انضاف اليه
على سبيل القسمة حتى ترده الى النوعية وان يكون القسمة مستحيلة ان ينقلب
وذلك المشار اليه باقيا الجوهر حتى يصير مثلا المتحرك منهما غير متحرك وهو واحد
بالشخص وغير المتحرك متحركا وهو واحد بالشخص وغير المتحرك والمتحرك قسما التقسيم
الذاتي بل يجب ان يكون القسمة لازمة فذلك المعنى الخاص لا يفارق قسط
الخاص من الجنس وبعد ذلك فيجب ان يكون الموجب القسمين او كلاهما ليس عا
لسبب شيء قبلهما ويتضمن طبيعة الجنس انه يكون له ذلك المعنى اولا فانه ان كان
ثانيا جاز ان لا يكون ذلك المعنى فصلا البتة بل كان امرا لازما للامر الذي
هو الفصل مثل ان يكون قد عرض فلم يقسم الجوهر الى جسم والى غير جسم بل قسم الى
قابل الحركة والى غير قابل للحركة فان القابل للحركة لا يلحق الجوهر اولا بل يلحق
الا بعد ان يصير مكانيا جسمانيا فقابل الحركة يلزم الجسم ويلزم الجسم اشياء كثيرة
كل واحدة منها تذكر الجسم لكنها ليست فصولا بل امورا لزمت الفصول
لان الجوهر بتوسط [illegible] الجسمية ما يعرض له تلك المعاني وانقسامه الى ان يكون
ذا جسمية او غير ذي جسمية فهو لما هو جوهر لا لتوسط شيء آخر وقد يجوز
ان يكون مما لا يعرض اولا فصلا ولكن لا يكون فصلا قريبا لذلك الجنس بل فصلا
بعد فصل مثل ان يقال ان الجسم منه ناطق ومنه غير ناطق لان الجسم بما هو جسم
فقط ليس مستعدا لان يكون ناطقا او غير ناطق بل محتاج الى ان يكون
اولا ذا نفس حتى يكون ناطقا فاذا وجد للجنس فصلا فيجب ان يكون تلك الفصول
التي بعده فصولا تعرف تخصيص تلك الفصول فان ذا النطق وعدم النطق

رضين

قبلهما في

غير جوهر

ذو نفس

يعرض حال فصل كونه ذا نفس فانه ذو نطق وعدم النطق من جهة ما هو ذو نفس
لا من جهة انه ابيض او اسود او شيء آخر البتة بالفعل وكذلك كون الجسم
ذا نفس او غير ذي نفس ليس له بسبب شيء البتة من الاجناس المتوسطة
فاذا عرض لطبيعة الجنس نفسه عوارض ينفصل بها لم يخل اما ان يكون
الاستعداد للانفصال بها انما هو لطبيعة الجنس او لطبيعة اعم منها
كما كان قبل لطبيعة اخص منها فان كان لطبيعة اعم منها مثل ان الحيوان
منه ابيض واسود والانسان منه ذكر وانثى فليس ذلك من فصوله بل الحيوان
انما صار ابيض واسود لاجل انه جسم طبيعي وقد صار ذلك الجسم الطبيعي
قائما بالفعل ثم وضع لهذه العوارض وهو يقبلها وان لم يكن حيوانا
والانسان انما صار مستعدا للذكر والانثى لاجل انه حيوان فهذه لا يكون
فصلا للجنس ولكنه قد يكون اشياء خاصة بالجنس نفسه يقسمه كالذكر والانثى
بالحيوان ولا يكون فصولا بوجه من الوجوه وذلك لانها انما كانت تكون
فصولا لو كانت عارضة للحيوان من جهة صورته حتى انقسمت بها صورته
انقساما اوليا ولم يكن لازمة لشيء يتقوم فصل اولا فاما اذا لم يكن
كذلك بل انما عرضت للحيوان لان مادته التي يكون منها عرض لها عارض
فصار بحال من الاحوال لا يمنع حصول صورة الجنس بهيئته ولا طرفي
القسمة في المادة ولكنه يمنع ان يقع للجنس افتراق آخر من حيث صورته
بالفصول فليس طرفا القسمة من الفصول بل من الاعراض اللازمة فيه
اعني مثل الذكورة والانوثة فان المني الذي كان صالحا لصورة
الحيوان وكان منبعثا لفصل خاص من الحيوان الكلي عرض له انفعال

مثل ان قابلية الحركة بالنسبة الى الحيوانية لاجل جسميته

انفعال حار فصار ذكرا وكان يجوز ان يعرض له بعينه انفعال مبرد في المزاج
فيكون انثى وذلك الانفعال وحده لا يمنع من حيث هو نفسه ان يقبل اي فصل
يعرض للحيوان من جهة صورته اي من جهة كونه ذا نفس دراكا متحركا بالارادة
فكان يجوز ان يقبل النطق وغير النطق فلم يكن ذلك مؤثرا في تنويعه وحتى
لو نوعناه لا انثى ولا ذكرا ولم يلتفت الى ذلك البتة لقام نوعا بما يتقوم به
فلا ذلك يمنع من التنوع دون الالتفات اليه وليس كذلك اذا نوعناه
لا ناطقا ولا اعجم او نوعنا اللون لا ابيض ولا اسود بوجه اذ ليس يكفي
او غير
اذا اردت ان يفرق بين الفصول والخواص المقاسمة ان يقول ان الذي
عرض من جهة المادة فليس بفصل فان كونه غاذيا او غير غاذ انما يعرض من جهة
المادة لكن يجب ان يراعى الشرائط الاخر التي وصفناها ولهذا لا يجد شيئا من جملة
ما هو مغتذ من انواع الجسم يدخل في جملة ما هو غير مغتذ ويجد الانسان
وهو نوع لا محالة من الحيوان يدخل في الجملة الذكر والانثى جميعا وكذلك الفرس
وغيره والذكر والانثى قد يدخل بعينه في الانسان وفي الفرس على انه بعد
المعنى هو هو ملازمة ما يقع القسمة للمقوم وان كان من شرائط الفصل فقد
يكون في غير الفصل فربما لزم ما ليس بفصل نوعا واحدا لا يتعداه وذلك اذا
كان من لوازم الفصل ونرجع فنقول وانت تعلم ان المادة اذا كانت
تتحرك الى قبول حقيقة صورة ليحدث نوعا فقد تظهر لها عوارض من الامزجة
وغيرها تختلف بها حالها في افعال يصدر عنها لا من حيث يقبل صورة الجنس
او صورة الفصل اذ ليس كل ما يقبله من الاحوال وما يعرض لها انما يكون
من جملة ما هو داخل في الغاية التي اليها يتحرك في التكون وقد علمت مصادمات

تنوع عنه

يعرض له

الامور الطبيعية ومعارضة بعضها لبعض والانفعالات التي تقع بينها وربما
كانت الانفعالات المعترضة صارفة عن الغاية المقصودة وربما كانت موقعة
لاختلافات لا في نفس الغاية المقصودة بل في امور تناسب الغاية مناسبة ما
وربما كانت في امور خارجة عنها جدا فما يعرض للمادة من هذه الجهة ويبقى
مع المادة مميزة لا الصورة فذلك خارج عن معنى الغاية والذكورية
والانوثية انما يوجبه كيفية حال الآلات التي يكون بها التناسل
والتناسل للحيوان امر عارض بعد الحيوة او بعد تنوع الحيوان شيئا
محصلا بعينه فيكون ذانك امثالها من جملة الاحوال اللاحقة بعد تنوع
النوع نوعا وان كانت مناسبة للغاية فما كان من الانفعالات واللوازم بهذه
الصفة فلنعلم انها ليست من الفصول للاجناس **فصل** وقد عرفنا
طبيعة الكلي وانه كيف يوجد وان الجنس فيها كيف يفارق المادة تعريفا
من وجه يمكن ان يتفرع منه وجوه سنوردها بعد وعرفنا ان الاشياء
يتضمنها الجنس مما يتنوع منها وقد بقي لنا ان نتأمل بها بحث في بسيط احدهما
ان الاشياء يتضمنها الجنس مما ليس بتنوع اياه والثاني ان هذا الاتحاد
كيف يكون وكيف يكون من الجنس ومن الفصل ومما شاكلهما شيء واحد محصل
بالفعل فاما البحث الاول فنقول فيه ان تلك الاشياء اذا لا يكون فصولا
فهي لا محالة عوارض والعوارض اما لازمة واما غير لازمة واللازم اما
لازمة للاجناس الجنس اذا كانت لا اجناس واما الفصول اجناسه
واما للجنس نفسه من فصله واما للفصول تحته واما للمادة شيء منها واما
كان منها من فوق فان اللازمات للاجناس الفوقانية والفصول التي

معه ود

اتحد ود

التي لها والفصل المقوم الذي للجنس نفسه واللازمات للمواد بهذه ولا اعراضها
اذ قد يلزم الاعراض اعراض فجميع ذلك يكون لازما للجنس وملاحقه واما الذي
يلزم الفصول التي تحت الجنس فلا يلزم الجنس شيئا منها اذ يلزم من ذلك
ان يلزمه النقيضان بل قد يجوز ان يقع فيه كلاهما فلنفرض مشارا اليها
وهو مجموع محصل من فصول الاجسام واعراض كثيرة فاذا قلنا له جسم
فلسنا نعني بذلك مجرد مجموع الصورة الجسمية مع المادة التي هذه الاشياء كلها
عارضة لها خارجة بل نعني شيئا لانه موضوع له طول وعرض وعمق سواء
كان هذا الحمل عليه اوليا او غير اولي فيكون هذه الجملة من حيث جملة معينة قد
يقع عليها حمل الجسم بهذا المعنى ولا يحمل عليها الجسم بالمعنى الآخر الذي هو مادة
فاذا قيل له جسم لم يكن ذلك الجسم الا هو بعينه لا الجزء منه ولا شيئا خارجا عنه
ولكن لقائل ان يقول فقد جعلتم طبيعة الجنس ليست غير طبيعة الشخص وقد
اجمع الحكماء على ان للشخص اعراضا وخواص خارجة عن طبيعة الجنس فنقول
معنى قولهم ان للشخص اعراضا وخواص خارجة عن طبيعة الجنس هو ان طبيعة الجنس
المقولة على الشخص لا يحتاج في ان يكون لها طبيعة الجنس من حيث يعم الى تلك الاعراض
بالفعل لا ان طبيعة الجنس لا يقال على الجملة فانه لو كان لا يقال على الجملة لم
يكن محمولا على الشخص بل كان يكون جزءا من الشخص لكنه لو لم يكن هذه الاعراض
والخواص لكان يكون ليس هذه الطبيعة التي قلنا موجودة بهذا المعنى المذكور
وهو انه طبيعة جوهر كيف كانت جوهرية يتقوم بكذا وكذا مما يجب له في انه
جسم فهذه الاعراض والخواص خارجة عن ان يحتاج اليها الجسم من الاجناس
مثلا في ان يكون جسما على ما قيل الا ان يكون محصلا وليس في ذلك انه اذا كانت

شيئ د

واما البحث الثاني فهو

هذه فليس يقال عليها الجسم فنفرق بين ان يقال ان طبيعة لا تحتاج في معناها
لا شيء وبين ان يقال لا تحمل عليه وقد تحمل على ما لا تحتاج لا معناه وانما
اذا حمل فقد تخصص به بالفعل بعد ان كان يجوز ان يخصص بغيره وكذلك
حاله مع الفصول ولولا هذا الوجه من الاعتبار في حمل الجنس لكان طبيعة
الجنس جزءا لا محمولا **فصل** في النوع واما النوع فانه الطبيعة المحصلة
في الوجود وفي العقل جميعا وذلك لان الجنس اذا تحصل ماهيته بامور
محصلة يكون العقل انما ينبغي بعد ذلك ان يحصلها بالاشارة فقط ولا
يطلب شيئا في تحصلها الا الاشارة فقط بعد ان تحصلت الطبيعة نوعية
الانواعية ويكون حينئذ يعرض لها لوازم من الخواص والاعراض تتعين بها
الطبيعة المشار اليها فيكون تلك الخواص والاعراض اما اضافات فقط
من غير ان يكون معنى في الذات البتة وهي ما يعرض لتشخصات الامور البسيطة
وللاعراض واما ان يكون احوالا ايضا زائدة على المضافات لكن بعضها
بحيث لو توهم مرفوعا عن هذا المشار اليه لوجب ان لا يكون هذا المشار اليه
الذي هو مغاير للآخرين موجودا بل قد يكون قد فقد نحو المغايرة
اللازمة وبعضها بحيث لو توهم مرفوعا لم يجب به لا بطلان ماهيته بعد
وجودها ولا فساد ذاته بعد تحققها ولكن بطلت مغايرته ومخالفته
للآخرين لا مغايرة اخرى من غير فساد لكنا ربما اشكل علينا ذلك فلم نحصل
وليس كلامنا فيما نعلمه نحن بل فيما الامر في نفسه عليه **فصل** في تعريف الفصل
وتحقيقه والفصل ايضا فيجب ان نتكلم فيه ونعرف حاله فنقول ان الفصل
بالحقيقة ليس هو مثل النطق والحس فان ذلك غير محمول على شيء

لان تشخصها يكون [illegible] في موضوعاتها [illegible]

لم يجب ان يكون خ ل

قد يكون وقد فقد خ ل

18

على شيء الا على ما ليس فصلا له بل نوعا مثل الحس على ما علمت في موضع
آخر او شخصا مثل حمل النطق على نطق زيد وعمرو فان اشخاص الناس
لا يحمل عليها النطق ولا الحس فلا يقال لشيء منها انه نطق او حس ولكن
يشتق له من اسمائها اسم فان كانت هذه فصولا فهي فصول من جهة اخرى
وليست من الجهة التي هي اقسام المقول على كثيرين بالتواطؤ والاولى
ان تكون هذه مبادي الفصول لا الفصول فانها انما تحمل بالتواطؤ على
غير اشخاص النوع التي يقال انها فصول لها وذلك لان النطق
يحمل على نطق زيد ونطق عمرو بالتواطؤ والحس يحمل على السمع والبصر
بالتواطؤ فالفصل الذي هو كالنطق والحس ليس هو بحيث يقال على شيء
من الجنس فليس الحس ولا النطق حيوانا البتة واما الفصل الذي هو كالناطق
والحساس فالجنس بالقوة هو واذا صار هو بالفعل صار نوعا
واما كيف ذلك فقد تكلمنا فيه وبينا انه كيف يكون الجنس مع الفصل هو النوع
في الوجود بالفعل وكيف يفرق هذه بعضها من بعض وان النوع بالحقيقة
شيء هو الجنس اذا صار موصوفا بالفصل وان ذلك التميز والتفريق
هو عند العقل واذا حلل وفصل عليه في الوجود في المركبات صار
الجنس مادة والفصل صورة ولم يكن الجنس ولا الفصل مقولا على النوع
ثم من الشكوك التي تعرض على هذا الكلام بل على وجود طبيعة الفصل
ما قوله انه من البين ان كل نوع منفصل عن شركائه في الجنس بفصل ثم
ذلك الفصل معنى ايضا من المعاني فاما ان يكون اعم المحمولات واما ان يكون
معنى واقعا تحت اعم المحمولات ومحال ان يقال ان كل فصل هو اعم المحمولات

اذا احس خ ل

فى ان الناطق واشياء كثيرة مما يجرى مجراه ليس مقوله ولا فى حكم مقوله فيبقى ان
يكون واقعا تحت اعم المحمولات وكل ما هو واقع تحت معنى اعم منه
فهو منفصل عما يشاركه فيه بفصل يختص به فيكون اذن لكل فصل فصل
ويذهب هذا الى غير النهاية والذى يجب ان يعلم حتى ينحل به هذا الشك ان من
الحمل ما يكون المحمول فيه مقوما لماهية الموضوع ومنه ما يكون امرا لازما
له غير مقوم لماهيته كالوجود وانه ليس يجب ان يكون كل معنى يكون اخص
يقع تحت معنى اعم انما ينفصل عن مشاركاته فيه بفصل فى العقل هو معنى
مغاير لذاته ولماهيته وانما يجب ذلك اذا كان ما يحمل عليه مقوما لماهيته فيكون كالجزء
فى العقل والذهن لماهيته فما يشاركه عند العقل والذهن والتحديد فى ذلك
المعنى شاركه فى شىء هو جزء ماهيته واذا خالفه يجب ان يخالفه فى شىء
لا يشاركان فيه فيكون ذلك جزءا آخر عند العقل والذهن والتحديد من
ماهيته فيكون مخالفته الاولية له بشىء من جملة ماهيته ليس بجميع ما يدخل
فى ماهيته اعنى عند الذهن والتحديد والجزء غير الكل فيكون مخالفته له
بشىء غيره وهو الفصل واما اذا كانت المشاركة فى امر لازم وكان لا تشارك
فى اجزاء حد الماهية اصلا كانت الماهية بنفسها منفصلة لا بجزء منها مثل
انفصال اللون عن العدد فانهما وان اشتركا فى الوجود فالوجود
كما اتضح فى سائر ما تعلمت من الفلسفة لازم غير داخل فى الماهية فلا يحتاج
اللون فى انفصاله عن العدد عند التحديد والذهن الى شىء آخر غير ماهيته
وطبيعته ولو شارك العدد فى معنى داخل فى ماهيته لكان يحتاج ان ينفصل
عنه بمعنى آخر غير جملة ماهيته لكن جملة ماهية اللون غير مشاركة البتة لماهية

العدد وانما يشاركها شىء خارج عن الماهية فلا يحتاج اذن اللون الى
فصل يخالف به العدد ونقول ايضا ان الجنس يحمل على النوع على انه جزء من ماهيته
ويحمل على الفصل على انه لازم له لا على انه جزء من ماهيته مثل الحيوان يحمل على
الانسان على انه جزء من ماهيته ويحمل على الناطق على انه لازم لا على انه جزء
من ماهيته فانا نعنى بالناطق شيئا له نطق وشىء له نفس ناطقة من غير ان يتضمن نفس
قولنا الناطق بيانا لان ذلك الشىء انه جوهر او غير جوهر الا انه يلزم ان لا يكون هذا
الشىء الا جوهرا او الا جسما او الا حساسا فيكون هذه الامور مقولة عليه
قول اللازم على الملزوم لانها غير داخلة فى مفهوم الناطق اى الشىء ذو
النطق فنقول الآن اما الفصل فانه لا يشارك الجنس الذى يحمل عليه
فى الماهية فيكون اذن انفصاله عنه بذاته ويشارك النوع على انه جزء منه
فيكون انفصاله عنه للطبيعة الجنسية التى فى ماهية النوع و[illegible] ليست فى
ماهية الفصل واما حاله مع سائر الاشياء فان الفصل ان شاركها فى الماهية
وجب ان ينفصل عنها بفصل وان لم يشاركها فى الماهية لم يجب ان ينفصل
عنها بفصل وليس يجب ان يكون كل فصل يشارك شيئا فى ماهيته فليس يجب لا محالة
اذا وقع الفصل تحت ما هو اعم منه ان يكون وقوعه تحته وهو وقوع تحت
الجنس بل قد يمكن ان يقع تحت ما هو اعم منه [illegible] يكون [illegible] الاعم داخلا
فى ماهيته ويمكن ان لا يقع تحت ما هو اعم منه الا وقوع المعنى تحت اللازم
له دون الداخل فى ماهيته مثل ان الناطق مثلا فانه يقع تحت المدرك على ان
المدرك جنس له والمدرك يقع تحت الجوهر على انه اعنى الجوهر
لازم له لا جنس على الوجه الذى اومانا اليه ويقع ايضا تحت المضاف

لا على ان الاضافة جوهرية او داخلة في مهيته بل على انها لازم له فالفصل
ليس يحتاج في انفصاله عن النوع الى فصل آخر وليس محتاجا في انفصاله عن
الاشياء المشاركة في الوجود وسائر اللوازم لا لمعنى غير نفس مهيته
وليس يجب ان يقع لا محالة تحت ما هو اعم منه وقوع النوع تحت الجنس
بل قد يقع وقوع الملزوم الاخص تحت اللازم الذي لا يدخل في المهية واما
ان اخذت الفصل كالنطق مثلا فانما يجب اشتماله في فصول الاشياء المركبة فان
اخذت عنيت بالنطق كونه ذا نفس ناطقة كان من المعاني المؤلفة من نسبة
وجوهر على ما علمت من حكمه في مواضع اخرى وان عنيت نفس النفس
كانت جوهرا وكانت جزء جوهر مركب يخالف بالفصل الواقع بين
البسيط والمركب في الجواهر على نحو ما تحققت كثيرا ولنرجع الآن الى المقدمات
التي في الشك فنقول اما المقدمة القائلة ان الفصل معنى من المعاني فاما ان
يكون اعم المحمولات واما ان يكون معنى واقعا تحت اعم المحمولات فحقة واما
الاخرى وهي القائلة ان كل ما هو اعم المحمولات فهو مقولة فكذب وانما المقولات
اعم المحمولات الجنسية المتقومة للمهيات التي هي اعم المحمولات وليس يقوم
مهية كل ما هو تحتها بل يلزم الاشياء والقائلة الاخرى ان كل ما هو واقع
تحت معنى اعم منه فهو منفصل عما يشاركه فيه بفصل يخصه كاذبة لان
المشاركات اذا كانت مشاركة في اللوازم دون معنى الداخل في المهية
لم يكن الانفصال عنها بفصل بل بمجرد المهية ويبقى بعد هذا انه لا يجب
ان يكون لكل فصل فصل ويجب ان يعلم ان الذي يقال من ان فصول
الجوهر جوهر وفصول الكيف كيف معنى ذلك ان فصول الجوهر

الجوهر يلزم ان يكون جوهرا وفصول الكيف يلزم ان يكون كيفا لا ان فصول الجوهر
يوجد في مفهوم مهيتها حد الجوهر على انها جواهر في انفسها وفصول
الكيف يوجد في مهيتها حد الكيفية على انها كيفية الا انا نعني بفصول الجوهر
مثلا لا الفصل المقول على الجوهر بالتواطؤ بل الفصل المقول عليه بالاشتقاق اعني
مثل النطق فيكون حينئذ على ما علمت ويكون فصلا بالاشتقاق لا بالتواطؤ والفصل
الحقيقي هو الذي يقال بالتواطؤ وليس يجب اذا كان الفصل الذي بالتواطؤ
موجودا ان يكون ايضا الفصل الذي بالاشتقاق موجودا انما يكون هكذا
لا في كل ما هو نوع بل فيما هو نوع جوهري دون الانواع العرضية وليس
ايضا في كل نوع جوهري بل فيما كان مركبا ولم يكن جوهرا بسيطا فالفصل الذي
يقال بالتواطؤ معناه شيء بصفة كذا مطلق ثم بعد ذلك على سبيل النظر و
التأمل يعلم انه يجب ان يكون هذا الشيء الذي بصفة كذا جوهرا او كيفا مثلا ان
الناطق هو شيء له نطق فليس كونه شيئا له نطق هو انه جوهر او عرض الا انه
يعرف من خارج انه لا يمكن ان يكون هذا الشيء الا جوهرا او جسما

فصل

في تعريف مناسبة الحد والمحدود ولقائل ان يقول ان الحد كما وقع عليه الاتفاق
من اهل الصناعة مؤلف من جنس ومن فصل وكل واحد منهما مغاير للآخر
ومجموعهما هو الحد وليس الحد الا مهية المحدود فيكون نسبة المعنى المدلول
عليه بالجنس والفصل الى طبيعة النوع كنسبتهما في الحد الى المحدود وكما ان الجنس
والفصل جزءا الحد فكذلك معناهما جزءا المحدود واذا كان كذلك لم يصح حمل طبيعة
الجنس على طبيعة النوع لانه جزء منه فنقول انا اذا حددنا فقلنا ان الانسان
مثلا حيوان ناطق فليس مرادنا بذلك ان الانسان هو مجموع الحيوان والناطق

لا الناطق بل م

هذا الفصل موجود في بعض النسخ

اجزاؤه

بل مرادنا بذلك انه الحيوان الذي ذلك الحيوان ناطق بل الذي هو بعينه ناطق
فان كان الحيوان في نفسه امرا لا يتحصل وجوده على النحو الذي قلناه قبل فاذا
كان ذلك ناطقا حتى يكون هذا الذي يقول له انه ذو نفس دراكة مجملا الذي
هو غير محصل اي انه ذو نفس قد صار محصلا في حاله اي نفسه حساسة ناطقة
فيكون هذا التحصيل لكونه ذا نفس دراكة فليس يكون الجسم والنفس التي دراكة
شيئا وكونه ذا نفس ناطقة شيئا ينضم اليه خارجا عنه بل يكون هذا الذي
هو حيوان هو الجسم ذو النفس الدراكة ثم كون نفسه دراكة امر مبهم
ولا يكون بالفعل في الوجود البتة كما علمت بل يكون فيه محصلا وانما
يكون هذا الابهام في الذهن اذ يكون متشككا على حقيقة النفس الدراكة بفصل
فيقال دراكة بالحس والتخيل والنطق واذا اخذ الحس في حد الحيوان فليس
هو بالحقيقة الفصل بل هو دليل على الفصل فان فصل الحيوان انه ذو
نفس دراكة متحركة بالارادة وليس هويته نفس الحيوان ان يحس
ولا هويته ان يتخيل ولا هويته ان يتحرك بالارادة بل هو مبدأ لجميع ذلك فيه
كلها قواه ليس ان ينسب لها بعضها اولى من ان ينسب الى الاخر لكنه ليس له في نفسه
اسم وهذه توابعه فيضطر الى ان يخترع له اسم بالنسبة اليها ولهذا يجمع
الحس والتحرك في معنى حده ويجعل الحس كانه معنى يجمع الحس الظاهر والباطن او يقتصر
على الحس فيكون دالا على جميع ذلك لا بالتضمن بل بالالتزام وقد سلف لك
بيان هذا وما اشبهه فليس الحس بالحقيقة فصل الحيوان بل احد شعب فصله
واحد لوازمه وانما فصله وجود النفس التي هي مبدأ هذا كله له وكذلك الناطق
للانسان لكن عدم الاسماء وقلة شعورنا بالفصول يضطرنا اما بهذا

اما بهذا واما ذلك الى الانحراف عن حقيقة الفصل الى لازمه وربما اشتققنا اسمه من لازمه فعنينا
بالحساس الذي له المبدأ الذي منه ينبعث الحس وغيره وربما كان الفصل في نفسه مجهولا
عندنا ولم نشعر الا بلازمه وليس كلامنا في هذه الامور على حسب ما نعقل نحن ونضع نحن
ونتصرف فيها نحن بل من جهة كيفية وجودها في انفسها ثم لو كان ليس للحيوان نفس الا الحاسة
كان كونه جسما ذا حس ليس جسما بمعنى مجرد الطبيعة [illegible] الجسمية والحسية شرط
ان يكون هو فقط بل على النحو الذي قلنا فاتحاد الفصل بالجنس ليس الا على انه شيء
كان متضمنا في الجنس بالقوة لا يلزم الجنس واتحاد المادة بالصورة او الجزء بالجزء الاخر
في المركب فانما هو اتحاد شيء بشيء خارج عنه لازم او عارض فيكون الاشياء التي
يكون فيها اتحاد على اصناف احدها ان يكون كاتحاد المادة والصورة فيكون المادة شيئا
لا وجود له بانفراد ذاته بوجه وانما يصير بالفعل بالصورة على ان يكون الصورة امرا
خارجا عنه ليس احدهما الاخر ويكون المجموع ليس ولا واحد منهما والثاني اتحاد الاشياء
بكون كل واحد منها في نفسه مستغنيا عن الاخر في القوام الا انها تتحد فيحصل
منها شيء واحد اما بالتركيب واما بالاستحالة والامتزاج ومنها اتحاد اشياء بعضها
لا يقوم بالفعل الا بما انضم اليه وبعضها يقوم بالفعل فيقوم الذي لا يقوم بالفعل
بالذي يقوم بالفعل ويجتمع من ذلك جملة متحدة مثل اتحاد الجسم والبياض وهذه الاقسام
كلها لا يكون المتحدات فيها بعضها بعضا ولا جملتها اجزاؤها ولا يحمل البتة شيء
منها على الاخر حمل التواطؤ ومنها اتحاد شيء بشيء قوة هذا الشيء منها ان يكون
ذلك الشيء الا ان ينضم اليه فان الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى
نفسه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى في الوجود فيضم اليه معنى اخر وتعينه وجوده

اصناف الاتحاد

المقدار
مثل

بان يكون ذلك المعنى متضمنا فيه وانما يكون آخر من حيث التعيين والابهام لا في الوجود
فانه معنى يجوز ان يكون هو الخط والسطح والعمق لا على ان يقارنه شيء فيكون مجموعهما
الخط والسطح والعمق بل على ان يكون نفس الخط ذلك او نفس السطح ذلك ومن ذلك لان معنى
المقدار هو شيء يحتمل مثلا المساواة غير مشروط فيه ان يكون هذا المعنى فقط فان مثل
هذا لا يكون جنسا كما علمت بل بلا شرط غيره لكن حتى يجوز ان يكون هذا الشيء القابل للمساواة
هو في نفسه اي شيء كان بعد ان يكون وجوده لذاته بهذا الوجود اي يكون محمولا
عليه لذاته انه كذا سواء كان في بعد او بعدين او ثلثة فهذا المعنى في الوجود لا
يكون الا احد هذه لكن الذهن اذا اضاف اليه الزيادة لم يضف الزيادة على انها
معنى من خارج لاحق بالشيء القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا للمساواة في
حد نفسه وهذا شيء آخر مضاف اليه خارجا عن ذلك بل يكون ذلك تحصيلا لقبوله للمساواة
انه في بعد واحد فقط او في اكثر منه فيكون القابل للمساواة في بعد واحد هذا
الشيء هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز لك ان تقول ان هذا القابل للمساواة
هو هذا الشيء الذي هو ذو بعد واحد وبالعكس فلا يكون هذا في الاشياء التي مضت وههنا
وان كانت كثرة ما لا شك فيها فهي كثرة ليست من الجهة التي تكون من الاجزاء بل كثرة
تكون من جهة امر غير محصل وامر محصل فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان يعتبر
من حيث هو غير محصل عند الذهن فيكون هناك غيرية لكن اذا صار محصلا لم يكن
ذلك شيئا آخر الا بالاعتبار المذكور الذي ذلك للعقل وحده فان التحصيل ليس
يغيره بل يحققه فهكذا يجب ان يعقل التوحيد الذي من الجنس والفصل فانه وان
كان مختلفا وكان بعض الانواع فيها تركيب في طبايعها وينبعث فصولها

يحصل له من حيث يعقل وجودا
من دون ان الذهن

٨٩

فصولها

فصولها من صورها واجناسها من المواد التي لصورها وان لم يكن لا اجناسها ولا
موادها وصورها من حيث هي مواد وصور وبعضها ليس فيها تركيب في طباعها بل ان
كان فيها تركيب فهو على النحو الذي قلنا وانما يكون احد الشيئين منهما في كل نوع
غير الآخر لانه قد اخذ مرة لا بالحالة من التحصيل بل على انه بالقوة محصل واخذ
مرة وهو محصل بالفعل وهذه القوة له ليس بحسب الوجود بل بحسب الذهن فانه ليس
له في الوجود حصول طبيعة جنسية هي بعد بالقوة محصلة نوعا سواء كان
النوع له تركيب في الطبايع او لم يكن الجنس والفصل في الحد ليس من حيث كل واحد منهما
هو جزء للحد من حيث هو حد فانه لا يحمل على الحد ولا الحد يحمل عليه فانه لا يقال للحد
انه جنس فقط ولا فصل ولا بالعكس فلا يقال لحد الحيوان انه جسم ولا انه ذو حس
ولا بالعكس واما من حيث الاجناس والفصول طبايع تنعت طبيعة على ما علمت
فانها تحمل على المحدود بل نقول ان الحد بالحقيقة يفيد معنى طبيعة واحدة مثلا
انك اذا قلت الحيوان الناطق يحصل من ذلك معنى شيء واحد هو بعينه الحيوان
الذي ذلك الحيوان هو بعينه الناطق فاذا نظرت الا ذلك الشيء الواحد لم يكن
كثرة في الذهن لكنك اذا نظرت الى الحد وجدته مؤلفا من عدة هذه المعاني واعتبرتها
من جهة ما كل واحد منها على الاعتبار المذكور معنى في نفسه غير الآخر وجدت هناك
كثرة في الذهن فان عنيت بالحد المعنى القائم في النفس بالاعتبار الاول
وهو الشيء الواحد الذي هو الحيوان الذي ذلك الحيوان هو الناطق كان الحد
بعينه هو المحدود المعقول وان عنيت بالحد المعنى القائم في النفس با
لاعتبار الثاني المفصل لم يكن الحد بعينه معناه معنى المحدود بل كان شيئا

لا بحسب خ د
في الطبايع خ د
تنبعث خ د

الناطق

مؤدياً اليه كالسبب له ثم الاعتبار الذي يوجب كون الحد بعينه هو المحدود ولا يجعل
والحيوان جزئين من الحد بل محمولين عليه بانه هو لا انهما شيئان من حقيقته
متغايران ومتغايران للمجتمع لكن نعني به في مثالنا الشيء الذي هو بعينه الحيوان
الذي ذلك الحيوان حيوانيته متحصلة بالنطق والاعتبار الذي يوجب
كون الحد غير المحدود يمنع ان يكون الجنس والفصل محمولين على الحد بل جزئين
منه فلذلك ليس الحد بجنس ولا الجنس بحد ولا الفصل واحد منهما ولا جملة معنى
الحيوان مؤلفا مع الناطق هو معنى الحيوان غير المؤلف ولا معنى الناطق
غير المؤلف ولا يفهم من معنى مجموع حيوان وناطق ما يفهم من احدهما ولا
يحمل احدهما عليه فليس مجموع حيوان وناطق هو حيوان وناطق لان المجموع
من شيئين هو غيرهما بل ثالث لان كل واحد منهما جزء منه والجزء لا يكون هو
الكل ولا الكل يكون هو الجزء فصل في الحد واجزائه الذي ينبغي لنا ان نعرف
الآن ان هذه الاشياء كيف تحد وكيف نسبة الحد اليها وما الفرق بين المهية
للشيء وبين الصورة فنقول كما ان الموجود والواحد من الاشياء العامة للمقولات
ولكن على سبيل تقديم وتأخير وكذلك لكن كون الاشياء ذوات مهية وحد
فليس ذلك في الاشياء كلها على مرتبة واحدة واما الجوهر فانما يتناوله الحد
تناولا اوليا وبالحقيقة فاما الاشياء الاخرى فلما كانت مهيتها متعلقة بالجوهر
او بالصورة الجوهرية على النحو ما حددناه اما الصورة الطبيعية فقد عرفنا حالها
والمقادير والاشكال فقد عرفتها فتكون تلك الاشياء الاخرى ليس من وجه
لا تحد الا بالجوهر فيعرض من ذلك ان يكون اما الاعراض فان في حدودها

حدودها زيادة على ذواتها لان ذواتها وان كانت اشياء لا يدخل الجوهر فيها
على انه جزء لها بوجه من الوجوه وذلك لانه ما جزؤه جوهر فهو جوهر فان حدودها
يدخل الجوهر فيها على انه جزء اذ لا تتحدد بالجوهر لا محالة واما المركبات فانها
يعرض فيها تكرار شيء واحد بعينه مرتين فانه اذ فيها جوهر فلا بد من ادخاله
في الحد واذ فيها عرض يتحدد بالجوهر فلا بد من دخوله في حد العرض مرة
اخرى فيكون جملة الحد مؤلفة من حد الجوهر وحد العرض لا محالة وعاديا للتثنية
وكثرة ويتبين اذا حلل حد ذلك العرض ورد الى مضمناته فيكون حد هذا
المركب قد وجد فيه الجوهر مرتين وهو في ذات المركب مرة واحدة فيكون بعض هذا
الحد زيادة على معنى المحدود في نفسه والحدود الحقيقية لا يجب ان يكون فيها زيادات
ومثال هذا انك اذا حددت الانف الافطس فيجب ان تأخذ فيه الانف لا محالة
وتأخذ فيه الافطس فيكون قد اخذت فيه حد الافطس لكن الافطس هو انف عميق
ولا يجوز ان تأخذ عميق وحده فانه لو كان العميق وحده هو الافطس لكانت الساق
المتقعرة ليس فطساء بل يجب لا محالة ان تأخذ الانف في حد الافطس فاذا حددت الانف
الافطس يكون قد اخذت فيه الانف مرتين فلا يخلو اما ان لا يكون امثال هذه حدودا
وانما يكون الحدود للبسائط فقط او يكون هذه حدودا على جهة اخرى وليس ينبغي
ان يقتصر في الحد على ان يكون شرح الاسم فقط فيجعل امثال هذه لذلك حدودا حقيقية
لان الحد هو ما يدل على المهية وقد عرفته ولو كان كل قول يمكن ان يعوض بازائه
اسم حدا لكان جميع كتب الجاحظ حدودا فاذا كان الامر على هذا فتبين ان
هذه المركبات حدودها حدود على جهة اخرى وكل بسيط فان مهيته ذاته لانه ليس

هناك شيء هو قابل لمهيته ولو كان هناك شيء قابل لمهيته لم يكن ذلك الشيء مهيته
المقبول الذي حصل له ايضا لان ذلك المقبول كان يكون صورته وصورته ليس
هو الذي بها حده ولا المركبات بالصورة وحدها تكون ما هي فان الحد المركبات ليس
من الصورة وحدها بل حد الشيء يدل على جميع ما يتقوم ذاته فيكون هو ايضا
قد يتضمن المادة بوجه وبهذا يعرف الفرق بين المهية في المركبات والصورة
والصورة دائما جزء من المهية في المركبات وكل بسيط فان صورته ايضا ذاته لانه
لا تركيب فيه واما المركبات فلا صورتها ذاتها ولا مهيتها ذاتها اما الصورة
فظاهر انها جزء منها واما المهية فهي ما به هي ما هي وانما هي ما هي بكون الصورة
مقارنة للمادة وهو ازيد من معنى الصورة والمركب ليس هذا المعنى ايضا
بل هو مجموع الصورة والمادة فان هذا هو ما هو المركب والمهية هذا
التركيب فالصورة احد ما يضاف اليه هذا التركيب والمهية هي نفس
هذا التركيب الجامع للصورة والمادة والوحدة الحادثة منهما لهذا
الواحد فللجنس بما هو جنس مهية وللنوع بما هو نوع مهية وللمفرد
الجزئي ايضا بما هو مفرد جزئي مهية مما يتقوم به من الاعراض اللازمة
فكانت المهية اذا قيلت على النحو الذي في الجنس والنوع وعلى الذي للمفرد
الشخصي كان باشتراك الاسم وليست هذه المهية مفارقة لما بها ما هي
وان لم يكن مهية الشخصي لكنه لا حد للمفرد الشخصي بوجه من الوجوه
وان كان للمركب حد وذلك لان الحد مؤلف من اسماء ناعتة لا محالة ليس
فيها اشارة الى شيء معين ولو كانت اشارة لكانت تسمية فقط

فقط او دلالة اخرى بحركة او اشارة وما اشبه ذلك وليس فيها تعريف المجهول
واذا كان كل اسم يحصر في حد المفرد يدل على نعت والنعت يحتمل لوقوعه على عدة
والتاليف لا يخرجها عن هذا الاحتمال فانه اذا كان ا معنى كليا واضيف اليه ب
وهو معنى كلي جاز ايضا ان يكون فيه تخصيص ما ولكن اذا كان تخصيص كلي بكلي يبقى
بعده الشيء الذي هو ا ب كليا يجوز ان يقع فيه شركة ومثال ذلك هذا سقراط
ان حددته فقلت انه الفيلسوف ففيه شركة فان قلت الفيلسوف الدين ففيه شركة
ايضا فان قلت الفيلسوف الدين المقتول ظلما ففيه ايضا شركة وان قلت ابن فلان
كان فيه احتمال شركة ايضا وكان فلان شخصا تعريفه كتعريفه فان عرف ذلك الشخص
بالاشارة او باللقب عاد الامر الى الاشارة واللقب فبطل ان يكون بالتحديد وان زيد
فقيل هو الذي قتل بمدينة كذا يوم كذا فهذا الوصف ايضا مع تشخصه بالجملة
كلي يجوز ان يقال على كثيرين الا ان يسند الى شخص فان كان المسند اليه شخصا من جملة
اشخاص نوع من الانواع لم يكن السبيل اليه الا بالمشاهدة ولم يجد العقل عليه
وقوفا الا بالحس فان كان المسند اليه من الاشخاص التي كل شخص منها مستوف
لحقيقة النوع فلا شخص نظير له فكان قد عقل العقل ذلك النوع وتشخصه فاذا جعل
الرسم مسندا اليه كان للعقل وقوف عليه ولم يخف العقل تغير الحال لجواز فساد
ذلك الشيء اذ مثل هذا الشيء لا يفسد ولكن المرسوم لا يوثق بوجوده ودوام
قول الرسم عليه وربما عرف العقل مدة بقائه فلم يكن هذا ايضا حدا حقيقيا
فبين انه لا حد حقيقيا للمفرد انما يعرف بلقب او اشارة او نسبة الى معروف
بلقب او اشارة وكل حد فانه تصور عقلي صادق ان يحمل على المحدود

تخصيص ل

بالجملة نز

والجزء فاسد اذا فسد لم يكن محدودا بالحد فيكون حمل الحد عليه مدة ما صادقا
وفي غيرها كاذبا فيكون حمل الحد عليه بالظن دائما او يكون هناك غير التحديد بالفعل
زيادة اشارة ومع هذه ليصير بتلك الاشارة محدودا بالحد واذا لم يكن ذلك يكون
مظنونا به ان له حدا واما المحدود بالحقيقة فيكون حده له يقينيا فمن شاء ان
يحد الفاسدات فقد تعرض لابقائها **فصل** في مناسبة الحد واجزائه
فنقول انه كثيرا ما يكون في الحدود اجزاء هي اجزاء المحدود وليس اذا قلنا ان الجنس
والفصل لا يتقومان جزئين للنوع في الوجود يكون كانا قلنا انه لا يكون للنوع اجزاء
فان النوع قد يكون له اجزاء وذلك اذ الامر من احد صنفي الاشياء اما في العرض فمن
[illegible] الكميات واما في الجواهر فمن المركبات وظاهر الحال يوهم ان اجزاء
الحدود اقدم من المحدود ولكنه قد يتفق ان يكون في بعض المواضع بالخلاف فانا
اذا اردنا ان نحد قطعة من الدائرة حددناها بالدائرة واذا اردنا ان نحد الاصبع
الانسان حددناها بالانسان واذا اردنا ان نحد زاوية الحادة وهي جزء
من القائمة حددناها بالقائمة ولا نحد البتة القائمة بالحادة ولا الدائرة بقطعها
ولا الانسان بالاصبع فيجب ان نعرف العلة في هذا فنقول ان هذا الشيء ليس منها
اجزاء النوع من جهة مهيته وصورته ثم انه ليس من شرط الدائرة ان يكون فيها قطعة
بالفعل حتى تتألف عنها صورة الدائرة كما من شرطها ان يكون لها محيط ولا من شرط
الانسان من حيث هو انسان ان يكون له اصبع بالفعل ولا من شرط القائمة ان
يكون هناك حادة هي جزء منها فهذه كلها ليست اجزاء للشيء من حيث مهيته
بل من حيث مادته وموضوعه فانما يعرض للقائمة ان يكون فيها حادة وللدائرة

وللدائرة ان يكون فيها قطعة لانفعال يعرض لمادتها لشيء لكن ما يتعلق به استكمال
مادتها بصورتها ولا استكمال صورتها في نفسها واعلم ان السطح مادة عقلية
لصورة الدائرة وبسببه يقع لها الانقسام ولو كان يتعلق بها استكمال لمادتها
لكان من اللازمات التي لا يخرج الشيء عنها لا من المقومات كما مضى لك شرحه وما يخلو
فيه لك بل يخلو الشيء منها وما يجري مجرى الاصبع منها ليس في ان ليس يحتاج الانسان
في ان يكون حيوانا ناطقا الى الاصبع بل هذه من الاجزاء التي لمادته ليتم بها حال
مادته فما كان من الاجزاء انما هو بسبب المادة وليس يحتاج اليه الصورة فليست
هي اجزاء الحد البتة لكنها اذا كانت اجزاء المادة ولم يكن اجزاء المادة مطلقا
بل انما يكون اجزاء لتلك المادة لاجل تلك الصورة وجب ان يوخذ في حدها تلك الصورة
وذلك النوع فيكون ليضم مع المادة مثل ان الاصبع ليس جزءا منها مناسبا
للجزء مطلقا بل للجسم الذي صار حيوانا او انسانا وكذلك الحادة والمقطعة
ليس جزءا للسطح مطلقا بل للسطح الذي صار قائمة او دائرة فلذلك يوخذ صورة
هذه الثلاث في حدود هذه الاجزاء ثم نفرق بين هذه الامثلة الثلثة فان الاصبع
في الانسان جزء بالفعل فاذا حد او رسم الانسان من حيث هو شخص كامل
ان قد وجب ان يوخذ الاصبع في رسمه لانه يكون ذلك جزءا ذاتيا في ان
يكون شخصا كامل الاعراض ولا يكون مقوما لطبيعة نوعه اذ قلنا مرارا ان
ما يتقوم ويتم به الشخص في شخصيته هو غير ما يتقوم بطبيعة النوع فهذا القسم
من الجملة التي الجزء فيها جزء بالفعل وليس ان يكون الدائرة اذا قسمت بالفعل
الى قطع بطلت الوحدة بسطحها وبطل عنها انها دائرة او لا يكون المحيط

للجسم ن ل
في حده ن ل

خطا واحدا بالفعل بل كثيرا اللهم الا ان تكون الاقسام بالوهم وبالفرض لا بالفعل
بالقطع ولكن حكم القائمة في الدائرة والقائمة تختلفان في شيء وهو ان قطع
الدائرة لا تكون الا في دائرة بالفعل والحادة ليس من شرطها في الوجود ان تكون
جزءا من زاوية اخرى ولا انها هي حادة بالقياس الى المنفرجة والقائمة
بل هي في نفسها حادة بسبب وضع احد ضلعيها عند الآخر لكنها من
جهة ان ذلك الوضع من حيث هو وضع وقعت فيه الاضافة لان الميل
والقرب بين الخطوط بعضها الى بعض اذا البعد فيما بينهما مما يتعلق به
اضافة ما هو عرض ان تعلق البيان للحادة بالاضافة وان لم يكن يدل
على هذه الاضافة بالفعل لصعوبتها فقد دل بالقوة في ادخال اضافة
بالفعل ثم لما كانت الزاوية السطحية انما تحدث (ولذلك اذ) على قيام خط على خط
فكان الميل الذي يحدث هو ميل عن اعتدال ما وعن جهة ما لانا لو اخذنا
قرب احد الخطين من الآخر مطلقا واخذنا ميله البتة مطلقا من غير تعيين
للميل عنه لم يكن الا ميل مطلق يوجد ذلك للحادة وللقائمة وللمنفرجة
فان خطوطها ليس فيها ميل لبعضها الى بعض فانك ان اعتبرت اتصال
خطين على الاستقامة وجدت المنفرجة وفيها ميل لاحد خطيها الى الآخر
لكن هذا الميل هو ميل مطلق نقيضه (لو حدث اذ) انفراج خطي كل زاوية فيجب ضرورة
ان يكون هذا الميل محدودا عن شيء ولما كان ذلك الشيء يجب ان يكون بعدا
خطيا ولم يمكنا ان نتوهم خطوطا يميل عنها هذا الخط الا الخط المتصل
على الاستقامة بالخط الثاني او الذي يفعل زاوية منفرجة او الذي يفعل

لكنها نوع

يفعل زاوية قائمة او الذي يفعل زاوية حادة واما الخط الغير المتصل بهذا
الخط فانه لا يحد به شيء وكان اعتبار الميل عن الخط المستقيم مطلقا غير صحيح في
هذا الباب والا فالمنفرجة والقائمة ليس حادة ولكن اعتبار الميل عن الخط
القائم على المنفرجة لان الميل عن الانفراج قد يحفظ الانفراج اذ قد يكون
منفرجة اصغر من منفرجة ولكن حكم الحادة بهذه مع ان الحادة لا يمكن ان يعرف
بالحادة فيكون تعريف المجهول بالمجهول فبقي ضرورة ان يكون تعريفها بالقائمة
التي ليس يبقى قوامها مع الميل عنها محفوظا فكانه يقول ان الحادة هي
التي عن خطين قام احدهما على الآخر ومال اقرب من خط قائمة لو قامت
هي اصغر من القائمة لو كانت وليس نعني بها انها بالفعل موجودة
معينة الا لقائمة تزيد عليها فحينئذ يكون الحد كاذبا لكن القائمة بهذه
الصفة والقائمة بهذه الصفة من حيث هي بالقوة الموجودة بالفعل قوة
هي قائمة بالقوة فان للقوة من حيث هي قوة وجودا وربما كانت القوة
ليست موجودة بالقوة وهي قوة البعيدة من الفعل ثم يصير بالفعل قوة قريبة
فان القوة القريبة على ان يكون الانسان في الغذاء يكون بالقوة ثم اذا صار منيا
صارت تلك القوة القريبة موجودة بالفعل وانما يكون فعلها غير موجودة
فاذن الحادة تحد بقائمة لا بالفعل مطلقا بل بالقوة فلا تحد بنظير لها ولا
ليس بها ليس له حصول فان المحدود به قائم بالقوة وذلك له من حيث هو كك
حصول بالفعل وبالحري ان عرفت الحادة والمنفرجة بالقائمة فان القائمة
يتحقق من المساواة والمماثلة والوحدانية وتانك تتحققان من الخروج عن

المساواة واما القايمة فتحقق بذاتها ولقد كان يمكن ان يقال ان الحادة اصغر
زاوية بين مختلفين تحدثان من قيام خط على خط والمنفرجة اعظمها فلا تحقق
اذا حقق فقد اشترطا القائمة لان الاكبر هو الذي يكون مثلا وزيادة والاصغر
هو الذي ينقص عن المثل فبالمثل يتحقق معرفة الصغر والكبر وبالواحد المتشابه
يتحقق المتكثر الغير المتشابه المختلف فهكذا يجب ان يتصور الحال في اجزاء المحدودات
ثم يجب ان يتذكر ما قلناه قبل ايضا في حال اجزاء المادة وعلاقتها

المقالة السادسة

وفيها فصول

فصل

في اقسام العلل واحوالها قد تكلمنا
في امر الجواهر والاعراض وفي اعتبار التقدم والتاخر فيها وفي معرفة مطابقة
الحدود للمحدودات الكلية والجزئية فبالحرى ان نتكلم الآن في العلة والمعلول
فانهما ايضا من اللواحق التي تلحق الموجود بما هو موجود فنقول ان العلل
كما سمعت صورة وعنصر وفاعل وغاية فنقول انا نعني بالعلة الصورية
العلة التي هي جزء من قوام الشيء يكون بها الشيء هو ما هو بالفعل وبالعنصر
العلة التي هي جزء من قوام الشيء يكون بها الشيء هو ما هو بالقوة وتستقر
فيها قوة وجوده وبالفاعل العلة التي تفيد وجودا مباينا لذاتها اي ليس
يكون ذاته بالقصد الاول محلا لما يستفيد منها وجود شيء يتصور بها حتى
يكون في ذاته قوة وجوده الا بالعرض ومع ذلك فيجب ان لا يكون ذلك الوجود
من اجله من جهة ما هو فاعل بل ان كان ولا بد فباعتبار آخر وذلك لان الفلاسفة
الالهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط كما يعنيه الطبيعيون
بل مبدأ الوجود ومفيده مثل الباري تعالى للعالم واما العلة الفاعلية

الفاعلية الطبيعية فلا يفيد وجودا غير التحريك باحد انحاء التحريكات فيكون مفيد
الوجود في الطبيعيات مبدأ حركة ونعني بالغاية العلة التي لاجلها تحصل
وجود شيء مباين لها وقد ظهر انه لا علة خارجة عن هذا فنقول ان
السبب للشيء لا يخلو اما ان يكون داخلا في قوامه وجزءا من وجوده او لا يكون
فان كان داخلا في قوامه وجزءا من وجوده فاما ان يكون الجزء الذي ليس
يجب من وجوده وحده له ان يكون بالفعل بل ان يكون بالقوة فقط ويسمى
هيولى او يكون الجزء الذي وجوده هو صيرورته بالفعل وهو الصورة واما
ان لم يكن جزءا من وجوده فاما ان يكون ما هو لاجله او لا يكون فان كان ما هو
لاجله فهو الغاية وان لم يكن ما هو لاجله فلا يخلو اما ان يكون وجوده منه بان
لا يكون هو فيه الا بالعرض وهو فاعله او يكون وجوده منه بان يكون هو فيه
وهو ايضا عنصره او موضوعه فيكون المبادي اذن كلها من جهة خمسة ومن جهة
اربعة لانك اذا اخذت العنصر الذي هو قابل وليس جزءا من الشيء غير العنصر
الذي هو جزء كانت خمسة وان اخذتهما كليهما شيئا واحدا لاشتراكهما في معنى القوة
والاستعداد كانت اربعة ويجب ان لا ناخذ العنصر بمعنى القابل الذي هو جزء
مبدأ للصورة بل للمركب فانما القابل يكون مبدأ للعرض لانه انما يتقوم اولا بالصورة
بالفعل وذاته باعتبار ذاته فقط يكون بالقوة والشيء الذي هو بالقوة
من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدأ البتة ولكنه انما يكون مبدأ للعرض فان العرض
يحتاج لا محالة ان يكون قد حصل الموضوع له بالفعل ثم صار سببا لقوامه سواء
كان العرض لازما فيكون الاولية بالذات او زايلا فيكون الاولية بالذات

ذلك
والزمان فهذه انواع العلل واذا كان الموضوع علة للعرض يقيمه فليس
على النحو الذي يكون فيه الموضوع علة للمركب بل هو نوع آخر واذا كانت
الصورة علة للمادة يقيمها فليست على الجهة التي تكون الصورة علة للمركب
وكلاهما يتفقان في جهة ان كل واحد منهما علة لشيء لا يباينه ذاته فانهما وان
اتفقا في ذلك فانه في احد الوجهين ليس يفيد العلة الآخر وجوده بل
انما يفيد الوجود شيء آخر ولكن فيه والثاني يكون العلة فيه هو المبدأ
القريب لافادة المعلول وجوده بالفعل ولكن ليس وحده وانما
يكون مع شريك وسبب يوجد هذه العلة اعني الصورة فيقيم الاخرى
فيكون واسطة مع شريك في افادة ذلك وجوده بالفعل فيكون
الصورة للمادة كانها مبدأ فاعلي لو كان وجودها بالفعل يكون عنه
وحده ويشبه ان يكون الصورة جزء للعلة الفاعلية مثل احد محركي
السفينة وعلى ما سيتضح بعد وانما الصورة علة صورية للمركب
منها ومن المادة فالصورة انما هي صورة للمادة ولكن هي ليست علة
صورية للمادة فالفاعل يفيد شيئا آخر وجودا ليس للآخر عن ذاته ويكون
صدور ذلك الوجود عن هذا الذي هو فاعل من حيث لا يكون ذات هذا
الفاعل قابلا لصورة ذلك الوجود ولا مقارنا له مقارنة داخلة فيه بل
يكون كل واحد منهما من الذاتين خارجا عن الآخر ولا يكون في احدهما قوة
ان يقبل الآخر وليس ببعيد ان يكون الفاعل يوجد المفعول من حيث
هو ملاق لذاته فان الطبيعة التي في الخشب هي مبدأ فاعلي للحركة

فيها ود
مقارنتها
للحركة وانما تحدث الحركة في المادة التي فيها الطبيعة وحيث ذاته ولكن ليس
على سبيل ان احدهما جزء من وجود الآخر او مادة له بل الذاتان متباينان
في الحق ولهما محل مشترك ومن الفاعل ما يتفق وقتا ما ان لا يكون فاعلا
ولا مفعوله مفعولا بل يكون مفعوله معدوما ثم يعرض للفاعل الاسباب
التي يصير بها فاعلا بالفعل وقد تكلمنا في هذا فيما سلف فحينئذ يصير فاعلا فيكون
عنه وجود الشيء بعد ما لم يكن فيكون لذلك الشيء وجود ولذلك الشيء انه لم
يكن وليس له من الفاعل انه لم يكن ولا انه كان بعد ما لم يكن انما له من الفاعل
وجوده واذا كان له من ذاته انه لا وجود لزم ان صار وجوده بعد
ما لم يكن فصار كائنا بعد ما لم يكن فالذي له بالذات من الفاعل الوجود
فان الوجود الذي له انما هو لان الشيء الآخر على جملة يجب عنها ان يكون
بغيره وجود عن وجوده الذي له بالذات واما انه لم يكن موجودا فليس
عن علة فعلية فان كونه غير موجود قد ينسب الى علة ما وهو عدم علته واما ان
كون وجوده بعد العدم فامر لم يصر لعلة فانه لا يمكن البتة ان يكون وجوده
الا بعد عدم ما وما لم يكن فلا علة له ثم وجوده يمكن ان يكون وان
لا يكون فلوجوده علة وعدمه قد يكون وقد لا يكون فيجوز ان يكون لعدمه
علة واما كون وجوده بعد ما لم يكن فلا علة له فان قال قائل
كذلك وجوده بعد عدمه يجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون فنقول ان عنيت
وجوده من حيث هو وجود موجده فلا مدخل للعدم فيه فان نفس وجوده
يكون غير ضروري وليس غير ضروري فيه من حيث هو بعد عدم ولكن الغير

مأخذ

الضروري وجوده هذا الذي اتفق الآن وكان معدوما وانما من حيث
وجوده وجودا بعد عدم فليلحظ كونه بعد عدم الا كونه موجودا فقط
الذي كان بعد عدم واتفق بعد وذلك لا سبب له فلا سبب لكونه وجوده
بعد العدم وان كان سبب لوجوده الذي كان بعد عدم من حيث وجوده
فحق ان وجوده جائز ان يكون وان لا يكون بعد العدم [illegible]
[illegible] الحاصل فليس يحق ان يكون وجوده بعد العدم من حيث هو
وجود بعد العدم وان لا يكون اللهم الا ان لا يكون وجودا اصلا
فيكون الاعتبار للوجود وربما ظن ظان ان الفاعل والعلة انما
يحتاج اليه ليكون للشيء وجود بعد ما لم يكن فاذا وجد الشيء فلو
فقدت العلة لوجد الشيء مستغنيا بنفسه فظن من ظن ان الشيء انما يحتاج
الى العلة في حدوثه فاذا احدث ووجد فقد استغنى عن العلة فيكون
عنده العلل علل الحدوث فقط وهي متقدمة لا معا فهو ظن باطل
لما علمت لان الوجود بعد الحدوث لا يخلو اما ان يكون وجودا واجبا او
وجودا غير واجب فان كان وجودا واجبا فاما ان يكون وجوبه لتلك
الماهية لذات تلك الماهية حتى يقتضي تلك الماهية وجوب الوجود فيستحيل
حينئذ ان يكون حادثة واما ان يجب لها بشرط وذلك الشرط اما الحدوث
واما صفة من صفات تلك الماهية واما شيء مباين ولا يجوز ان يكون
وجوب وجوده بالحدوث لان الحدوث نفسه ليس وجوده واجبا
بذاته فكيف يجب به وجود غيره والحدوث قد بطل فكيف يكون عند

جائز ان يكون وجودا بعد العدم

ارتفاع

يا دائم

٩٥

كون

عند عدمه علة لوجوب غيره الا ان [illegible] يقال ان العلة ليثبت بها الحدوث بل
الشيء قد حصل له الحدوث فيكون هذا من الصفات التي للشيء الحادث فيدخل
في الجملة التي نتكلم فيها فنقول ان هذه الصفات لا تخلو اما ان يكون للماهية
بما هي ماهية لا بما قد وجدت فيجب ان يكون ما قد يلزمها يلزم الماهية فيكون الماهية
يلزمها وجوب الوجود او يكون هذه الصفات حادثة مع الوجود فيكون
الكلام في وجوب وجودها كالكلام في الاول فاما ان يكون هناك صفات بلا
نهاية كلها بهذه الصفة فيكون كلها ممكنة الوجود غير واجبة بذاتها واما ان
ينتهي الى صفة تجب بشيء خارج والقسم الاول يجعل الصفات كلها ممكنة
الوجود في انفسها وقد بان ان الممكن الوجود في نفسه موجود لغيره فيكون
جميع الصفات تجب بغير خارج عنها والقسم الثاني يوجب ان الوجود الحادث
انما يبقى بوجود السبب الخارج وهو العلة على انك قد علمت ان الحدوث
ليس معناه الا وجودا بعد ما لم يكن فهناك وجود وهناك كونه بعد
ما لم يكن وليس للعلة المحدثة تأثير وغناء في انه لم يكن بل انما تأثيره وغناؤه
في ان منه الوجود ثم عرض ان كان ذلك في ذلك الوقت بعد ما لم يكن والعارض
الذي عرض بالاتفاق لا دخول له في تقويم الشيء فلا دخول للعدم
المتقدم في ان يكون للوجود الحادث علة بل ذلك النوع من الوجود
وما هو لذلك النوع من الماهيات مستحق لان يكون له علة وان استمر وبقي
ولهذا لا يمكنك ان تقول ان اشياء جعل وجود الشيء بحيث يكون بعد
ان لم يكن فهذا غير مقدور عليه بل بعض ما هو موجود واجب ضرورة

ان لا يكون بعد عدم وبعضها واجب ضرورة ان يكون بعد عدم فاما الوجود من حيث
هو هو وجود ولتلك الماهية فيجوز ان يكون عن علة واما صفة هذا الوجود وهو
انه بعد ما لم يكن فلا يجوز ان يكون عن علة فالشيء من حيث وجوده حادث اي
من حيث ان الوجود الذي له موصوف بانه بعد العدم لا علة له بالحقيقة
بل العلة له من حيث لماهيته وجود فالامر بعكس ما يظنون بل العلة للوجود فقط
فان اتفق ان سبقه عدم كان حادثا وان لم يتفق كان غير حادث فالفاعل
الذي يسميه العامة فاعلا من حيث يجب ان يعتبر فيه انه لم يكن فاعلا فلا
يكون فاعلا من حيث هو علة بل من حيث هو علة وامر لازم معه فانه يكون فاعلا
من حيث اعتبار ما له فيه اثر فعرفونا باعتبار ما ليس له فيه اثر كانه اذا اعتبر العلة
من حيث ما استفاد منها معا رفضا لما لم يستفاد منها سمي فاعلا فلذلك كل شيء
يسمونه فاعلا يكون من شرطه ان يكون بالضرورة قد كان مرة غير فاعل ثم اراد
او قسر لك او عرض حال من الاحوال لم يكن فلما قارنه ذلك المقارن كان
ذاته مع ذلك المقارن علة بالفعل وقد كان خلا عن ذلك فيكون فاعلا عندهم
من حيث هو علة بالفعل بعد كونه علة بالقوة لا من حيث هو علة بالفعل
فقط فيكون كل ما يسمونه فاعلا يلزم ان يكون لبعض ما يسمونه منفعلا فانهم
لا يخلونه عن مقارنة ما يقارنه من حال حادثة لاجلها ما صدر عنه وجوده
هذا بعد ما لم يكن فاذا ظهر ان وجود الماهية يتعلق بالغير من حيث هو
وجود لتلك الماهية لا من حيث هو بعد ما لم يكن فذلك الوجود من هذه
الجهة معلول ما دام موجودا كذلك كان معلولا متعلقا بالغير فقد بان

لكن الحدوث

فقد بان ان المعلول لا يحتاج الى مفيد الوجود لنفس الوجود بالذات
وما سوى ذلك امور يعرض له واما ان المعلول يحتاج الى مفيد الوجود
دائما سرمدا ما دام موجودا فصل في حل ما يتشكك به على ما يذهب اليه اهل
الحق من ان كل علة فهي مع معلولها وتحقيق الكلام في العلة الفاعلية والذي
يظن من ان الابن يبقى بعد الاب والبناء يبقى بعد البناء والتسخين يبقى بعد النار
فالسبب فيه غلط واقع من جهة العلة بالحقيقة فان البناء والاب والنار ليست
عللا بالحقيقة لقوام هذه المعلولات فان الباني العامل المذكور ليس علة لقوام
ولا النقض لوجوده واما البناء فحركته علة لحركة ما ثم سكونه وتركه الحركة او عدم
حركته ونقلته بعد ذلك النقل علة لانتهاء تلك الحركة وذلك النقل بعينه وانتهاء تلك
الحركة علة لاجتماع ما وذلك الاجتماع علة لتشكل ما وكل واحد مما هو علة فهو
ومعلوله معا واما الاب فهو علة لحركة المني وحركة المني اذا انتهت
على الجهة المذكورة علة لحصول المني في القرار ثم حصوله في القرار علة
لامر واما تصويره حيوانا وبقاؤه حيوانا فله علة اخرى فاذا كان كذلك
[illegible]كان كل علة مع معلولها وكذلك النار علة لتسخين عنصر الماء والتسخين
علة لابطال استعداد الماء بالفعل لقبول صورة المائية او حفظها وذلك
او شيء آخر علة لاحداث الاستعداد التام في مثل هذا الحال لقبول
ضدها وهي صورة النارية وعلة صورة النارية هي العلل التي تكون
يكسو العناصر صورها وهي مفارقة فتكون العلل الحقيقية موجودة مع
المعلول واما المتقدمات فهي علل اما بالعرض واما معينات فلهذا يجب

ان يعتقد ان علة شكل البناء هو الاجتماع وعلة ذلك طبائع المجتمعات وثباتها على ما الف
وعلة ذلك السبب المفارق الفاعل للطبائع وعلة الولد اجتماع صورته مع
مادته بالسبب المفيد للصور وعلة النار السبب المفيد للصور وزوال الاستعداد
التام لضد تلك الصورة معا فتجد اذن العلل مع المعلولات واذا فصلنا فيما يتصل
به كلامنا بان العلل متناهية فانما نشير الى هذه العلل ولا نمنع ان يكون عللا معينة
ومعدة بلا نهاية بعضها قبل بعض بل ذلك واجب ضرورة لان كل حادث فقد وجب
بعد ما لم يجب لوجوب علته حينئذ كما بينا وعلته ما كان لتقم وجب فوجب فيجب في
الامور الجزئية ان يكون الامور المتقدمة التي بها يجب العلل الموجودة
بالفعل ان يصير عللا لها بالفعل امورا بلا نهاية ولذلك لا يقف منها لها سؤال
اللمية ولكن الاشكال هاهنا في شيء وهو ان هذه الشيء بلا نهاية لا يقف فيها
لا يخ اما ان يكون يوجد كل واحد منها آنا فتتوالى آنات متتالية ليس
بينهما زمان وهذا محال واما ان يبقى زمانا فيجب ان يكون ايجابها في كل ذلك الزمان
لا في طرف منه ويكون المعنى الموجب لايجابها لتقم معها في ذلك الزمان ويكون
الكلام في ايجابها كالكلام فيه ويحصل علل بلا نهاية معا وهذا هو
الذي نحن في منعه فنقول انه لولا الحركة لوجب هذا الاشكال الا ان
الحركة تبقي الشيء الواحد لا على حالة واحدة ولا يكون ما يتجدد من حالة بعد
حالة في آن بعد آن متتالية ومماسة بل على الاتصال فيكون كون
ذات العلة غير موجبة لوجود المعلول بل لكونها على نسبة ما وتلك
النسبة يكون علتها الحركة او شريكة في علتها والتي بها العلة علة

لا باقية هو د

الوجود

علة بالفعل الحركة فيكون العلة حينئذ لا ثابتة الوجود على حالة واحدة ولا باطلة
حادثة في آن واحد فبالاضطرار اذن ان يكون العلة الحافظة او المشاركة لنظام
هذه العلل التي بسببها ينحل الاشكال هو الحركة وسنوضح هذا في موضع ايضاحها
الشيء من هذا فقد بان وصح ان العلل الذاتية للشيء التي بها وجود ذات
الشيء بالفعل يجب ان يكون معه لا يتقدمه في الوجود تقدما يكون زواله مع حدوث
المعلول وان هذا انما يجوز في علل غير الذاتية او غير القريبة والعلل غير
الذاتية او الغير القريبة لا يمنع ذهابها الى غير النهاية بل يوجبه واذا قد تقرر
هذا فاذا كان شيء من الاشياء لذاته سببا لوجود شيء آخر دائما كان سببا
له دائما ما دامت ذاته موجودة فان كان دائم الوجود كان معلوله دائم
الوجود فيكون مثل هذا من العلل اولى بالعلية لانه يمنع مطلق العدم للشيء
فهو الذي معطي الوجود التام للشيء فهذا هو المعنى الذي يسمى ابداعا
عند الحكماء وهو تأييس الشيء بعد ليس مطلق فان للمعلول في نفسه ان يكون
ليس ويكون له عن علته ان يكون ايس والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند
الذهن بالذات لا في الزمان من الذي يكون عن غيره فيكون كل معلول أيس بعد
ليس بعدية بالذات فان اطلق اسم المحدث على كل ما له ليس بعد ليس
وان لم يكن بعدية في الزمان كان كل معلول محدثا وان لم يطلق بل كان شرط
المحدث ان يوجد زمان ووقت كان قبله فبطل لمجيئه بعده اذ يكون بعديته
بعدية لا يكون مع القبلية موجودة بل يكون متميزة عنها في الوجود لانها
زمانية فلا يكون كل معلول محدثا بل المعلول الذي سبق وجوده زمان

الذى
وسبق وجوده لا بحركة وبغير كما علمت ونحن لا نناقش في الاسماء ثم المحدث بالمعنى
لا يستوجب الزمان لا يخلو اما ان يكون وجوده بعد ليس مطلقا او يكون وجوده بعد
ليس غير مطلق بل بعد عدم مقابل خاص في مادة على ما عرفته فان كان وجوده
بعد ليس مطلق كان صدوره عن العلة ذلك الصدور ابداعا ويكون افضل
انحاء اعطاء الوجود لان العدم يكون قد منع البتة وتسلط عليه الوجود ولو
مكن العدم تمكينا يسبق الوجود كان تكوينه ممتنعا الا عن مادة وكان سلطان
الايجاد اعنى وجود الشئ من الشئ ضعيفا قصيرا مستأنفا ومن الناس
من لا يجعل كل ما هذه صفته مبدعا بل نقول اذا توهمنا شيئا وجد عن علته
اولى بتوسط علة وسطى في علية وان لم يكن عن مادة ولا كان لعدمه سلطان
ولكن كان وجوده عن العلة الاولى الحقيقية بعد وجود آخر سابق اليه فليس
مبدعا عن ليس مطلق بل عن ايس وان لم يكن ماديا ومن الناس من يجعل الابداع لكل
وجود صورى كيف كان واما المادى وان لم يكن المادة سبقت فيخص نسبته
الى العلة باسم التكوين ونحن لا نناقش في هذه الاسماء البتة بعد ان تحصل المعانى
متميزة فيجد بعضها له وجود عن علة ما بلا مادة وبعضها بمادة وبعضها
بواسطة وبعضها بغير واسطة ويحسن ان يسمى كل ما لم يوجد عن مادة سابقة
غير متكون بل مبدعا وان يجعل افضل ما يسمى مبدعا ما لم يكن بواسطة من
علة الا مادية كانت او فاعلية او غير ذلك ونرجع الى ما كنا فيه فنقول
واما الفاعل الذى يعرض له ان يكون فاعلا فلا بد من مادة يفعل فيها
لان كل حادث كما علمت يحتاج الى مادة فربما فعل دفعة وربما كان

99

عنوا
كان فعل بالتحريك فيكون مبدأ الحركة واذا قال الطبيعيون للفاعل مبدأ الحركة
به الحركات الاربع وقت يهملوا في هذا الموضع فجعلوا الكون والفساد حركة وقد
يكون الفاعل بذاته فاعلا وقد يكون بقوة فالذى بذاته فمثل الحرارة لو كانت
موجودة مجردة يفعل وكان يصدر عنها ما يصدر لانها حرارة فقط واما الفاعل
بقوة فمثل النار بحرارتها وقد عددنا في مواضع اخر اصناف القوى

فصل

في مناسبة ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها نقول انه ليس الفاعل الذى افاد
وجودا افاده مثل نفسه فربما افاد وجودا مثل نفسه وربما افاد وجودا لا
مثل نفسه كالنار يسود والحركة تسخن والفاعل الذى يفعل وجودا مثل نفسه
فان المشهور انه [illegible] اقوى واولى في الطبيعة التى يفيدها من غيره وليس هذا
المشهور بحق ولا يحق من كل وجه الا ان يكون ما يفيده هو نفس الوجود والحقيقة
فيكون المفيد اولى بما يفيده من المستفيد ولنعد من رأس فنقول ان العلل
لا يخلو اما ان يكون عللا للمعلولات في نحو وجود نفسها واما ان يكون عللا للمعلولات
في وجود آخر مثال الاول تسخين النار ومثال الثانى تسخين الحركة وحدوث
التحلل من الحرارة واشياء كثيرة مشابهة لذلك ولنتكلم على العلل المعلولات
التى يناسب الوجه الاول ولنورد الاقسام التى قد يظن في الظاهر
انها اقسامه فنقول قد يظن في الوجه الاول انه قد يكون المعلول
في كثير منه انقص وجودا من العلة في ذلك المعنى ان كان ذلك المعنى يقبل
الاشد والانقص مثل الماء اذا تسخن عن النار وقد يكون في ظاهر
النظر مثله لجسم قبل ذلك او لم يقبل مثل النار فانها يعتقد فيها

في النار انه يحيل جسما مثل نفسها نارا في النار فيكون مساوية لها في صورة النارية
لان تلك الصورة لا تقبل الازيد والانقص والاقل ومساوية في العرض
اللازم من السخونة المحسوسة اذا كان صدور ذلك الفعل عن الصورة المضادة
لصورته وعنه لبقي والمادة مضادة في التهيؤ واما كون المعلول ازيد
في المعنى الذي من العلة فهو الذي يرى انه لا يمكن البتة ولا يوجد في الاشياء
المظنونة عللا ومعلولات لان تلك الزيادة لا يجوز ان يكون حدوثها بذاتها
ولا يجوز ان يكون حدوثها بالزيادة استعداد المادة حتى يكون قد اوجب
ذلك خروج شيء الى الفعل بذاته فان الاستعداد ليس سببا للايجاد فان جعل
سببها العلة والاثر الذي وجد عن العلة معا فتلك الزيادة تكون معلول
امرين لا معلول امر واحد ويكون مجموعهما يكونان اكثر وازيد من المعلول
الذي هو الزيادة فان سلمنا هذه الظنون لا ان ليس حاله ساغ لنا ان
نقول انه اذا كان المعنى في المعلول والعلة متساويا في الشدة والضعف
فانه يكون للعلة بما هو علة التقدم الذاتي البتة في ذلك المعنى
والتقدم الذاتي الذي في ذلك المعنى معنى من حال ذلك المعنى غير موجود للثاني
فيكون ذلك المعنى الاول اذا اخذ بحسب وجوده واحواله التي له من جهة
وجوده اقدم منه من الآخر فيزول اذن مطلق المساواة لان المساواة تبقى
في الحد وهما من جهة ما لهما ذلك الحد متساويان وليس احدهما علة ولا معلولا
فاما من جهة احدهما علة والآخر معلولا فواضح ان اعتبار وجود ذلك الحد
لاحدهما اولى اذا كان له اولا لا من الثاني ولم يكن للثاني الا منه فظاهر من هذا

وهما مجموعهما

من هذا ان المعنى اذا كان نفس الوجود لم يمكن ان يتساويا فيه البتة اذ كان انما يمكن ان
يساويه باعتبار الحد ويفضل عليه باعتبار استحقاق الوجود والآن فان استحقاق
الوجود هو من جنس الحد بعينه اذ قد اخذ هذا المعنى نفس الوجود فبين انه لا يمكن
ان يساويه اذا كان المعنى نفس الوجود ثم يفيد وجود الشيء من حيث هو وجود اولى
الوجود من الشيء ولكن هنا تفصيل آخر ونوع من التحقيق يجب ان لا نغفله وهو ان
العلل والمعلولات تنقسم في اول النظر الى قسمين قسم يكون طباع المعلول فيه نوعيته
ومهيته الذاتية يوجب ان يكون معلولا في وجوده لطبيعة او لطبائع فيكون العلل هناك لنفس
لنوعيته لا لمحة اذا كانت عللا له في نوعه لا في شخصه واذا كان كذلك لم يكن النوع واحدا
اذا المط علة ذلك النوع بل يكون المعلول تحت نوع غير نوعها والعلل يجب عنها نوع
غير نوعها ويكون عللا للشيء المعلول ذاتية بالقياس الى نوع المعلول مطلقا وقسم منه
يكون المعلول ليس معلول العلة والعلة علة المعلول في نوعه بل في شخصه ولنأخذ
هذا على ظاهر ما يقتضيه الفكر من التقسيم فلا يوجد له من الامثلة وعلى سبيل التوسع
الا ان يبين حقيقة الحال الواجبة فيه من نظر ما في السبب المعطي لصورة كل ذي
صورة من الاجسام فمثال الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية ومثال
الثاني كون هذه النار علة لتلك النار والفرق بين الامرين معلوم فان
هذه النار ليست علة لتلك النار على انها علة لنوعية النار بل على انها علة
نارها فاذا اعتبر من جهة النوعية كانت هذه العلة للنوعية بالعرض وكذلك الاب للابن
لا من جهة ماهو اب وذلك ابن بل من جهة وجود الانسانية وهذا القسم يقع منهم
على وجهين احدهما ان يكون العلة والمعلول مشتركين في استعداد المادة

كان نارًا وأنارته والآخران لا يكونان فيه مشتركين كضوء الشمس الذي في جوهره الفاعل
للضوء فيها أو في القمر وإذ ليس استعداد المادتين فيهما متساويًا ولا المادتان
من نوع واحد وبالحري من ذلك أن لا يتساوى الشخصان في ذلك أعني هذا الضوء
الذي في الشمس وهذا الضوء الحادث عنه فيكاد لذلك أن لا يكون ضوءان من نوع
واحد عند من يشترط في تساوي نوعية الكيفيتين أن لا يكون أحدهما أنقص من الآخر
أزيد على ما علمت في موضع من صفته ويكونان نوعًا واحدًا عند من يرى الخلاف
بالنقص والاشتداد مخالفة بالعوارض والشخصيات وأما القسم الأول وهو أن
يكون الأمران مشتركين في استعداد المادة فهو ليس على قسمين لأن ذلك الاستعداد
إما أن يكون استعدادًا في المنفعل تامًا أو يكون استعدادًا ناقصًا والاستعداد
التام أن لا يكون في طباع الشيء معاوق ومضاد لما هو بالقوة فيه كاستعداد
الماء المسخن للتبرد لأن فيه نفسه قوة طبيعية كما علمناك في الطبيعيات تعاون القوة
الخارجة في التبريد أو لا يعاوقه وأما الاستعداد الناقص فهو كاستعداد
الماء للتسخن لأن فيه قوة تعاوق للتسخن الذي يحدث فيها من خارج ويوجد
مع التسخن باقية فيه ولا يبطل والقسم الأول على أقسام ثلثة فإنه إما أن
يكون في المستعد قوة معاونة تبقى وتعين كما في الماء إذا برد بعد سخونة
وإما أن يكون في المستعد قوة مضادة للأمر إلا أنها يبطل مع وجود الأمر
كما في الشعر إذا ابيض بعد سواد وإما أن لا يكون في المستعد ولا واحد من
الأمرين لا ضد ولا معين ولكن عدم الأمر والاستعداد له فقط مثل حال
التفه في قبول الطعم وعديم الرائحة في قبول الرائحة فإن شئنا [illegible] استعداد

المشاركة

استعداد الماء لأن يصير نارًا فمن أي الأقسام الخمسة هو فلم يشكل علينا أنه من قسم
في استعداد تام للمادة ولكن في المادة ضده ولقائل أن يقول إنكم قد تركتم
اعتبار قسم آخر وهو أن لا يكون هناك مشاركة في المادة أصلًا إذ لا يكون لهما مادة
فالجواب عن هذا أن هناك لا يمكن أن يكون اتفاق في النوع البتة فإنه قد استبان
أن الأشياء المتفقة في النوع البريئة عن المادة أصلًا يكون وجودها عينًا واحدًا
ولا يجوز أن يقال معنى الواحد منهما على كثيرين فإذ قد دللنا على هذه الأقسام
التي حاصلها خمسة فإنا نورد الحكمة في قسم قسم منها فنقول أما القسم من هذا الباب
الذي لا مشاركة فيه في استعداد المادة لا القريبة ولا البعيدة فليس يجب فيه
أن يكون ما يحدث في الفاعل من الآثار القابلة للزيادة والنقصان مساويًا [illegible]
لأنه يمكن أن يكون ما أثر فيه من جوهر المادة أفرق في الاستعداد لقبول الأمر
فلم يقبله بالسوية وليس ليس يجب أن لا يتساويا فيه بل قد يجوز أن يكون الحال
في ذلك مثل الحال في انبعاث سطح الأثير لسطح فلك القمر في الحركة التي بالعرض
وذلك حيث يمكن أن لا يكون في هذا مانع من قبول الأثر مساويًا لما يؤثره الفاعل
وهو في هذا الموضع أحدث مثل نفسه وأما القسم من هذا الباب الذي هناك
استعداد تام كيف كان في الأمر مثل ط في أن المنفعل قد يجوز أن يتشبه بالفاعل
تشبيهًا تامًا وذلك مثل النار يجعل الماء نارًا وإذا الملح يجعل العسل ملحًا وما
أشبه ذلك وقد يجوز أن يزيد المنفعل فيه على الفاعل في الظاهر الغير المحقق
مثل الماء الذي يجمده الهواء إذ لا يكون برد الهواء أبرد من ذلك الجمد إلا أنك
إذا تحققت لم يكن الفاعل وحده هو البرد الذي في الهواء بل في القوة

التي في

المبردة الصورية التي في جوهر الماء الذي في الهواء بل في القوة المبردة الصورية
جوهر الماء الذي ولان علته الطبيعية اذا عاونها [illegible] ولم يعاوقها برد
الهواء واما القسم من هذا الباب الذي يكون استعداد المنفعل حينئذ فاقصا فليس
يمكن البتة ان يتشبه فيه المنفعل بالفاعل التام القوة ويساويه فيه فانه لا يمكن
ان يكون الشيء الحاصل في قوة الشيء لا مضاد لها والحاصل في قوة اخرى وهناك
مضاد ممانع متساويين البتة او يبطل الممانع ولهذا لا يمكن ان يكون شيء غير
النار مسخنا مثل النار ويكون سخونته مثل سخونة تلك النار او شيء غير الماء
يبرد مثل الماء ويكون برودته اكثر من برودة ذلك الماء لان استعداد النار للتسخين
والماء للتبريد حال غير مضادة في جوهره والقوة الفاعلة داخلة في جوهره وغير
غريبة منه فاما ما ينفعل منهما وفيه ممانع عنه مضادة للفاعل الاول لا ينفعل
خارج عن جوهره وينفعل فيه بمماسته وبتوسط امر كالسخونة المحسوسة في النار
المسخنة والبرودة المحسوسة في الماء المبرد فليس يمكن ان يساويه فان قال قائل
ان النار قد يذهب الجواهر فيجعلها اسخن منها لانا ندخل ايدينا في النار
ونمرها فيها بعجلة فلا تحترق احتراقها في المسبوك لو فعل بها ذلك بعينه
فنعلم من ذلك يقينا ان المسبوك اسخن من النار ومع ذلك انما يسخن
من النار فانا نجيب ونقول ان ذلك ليس لكون المسبوك اسخن ولكن لمعان
ثلثة منها اقرب الى الظهور احدها في المسبوك والآخر في النار والثالث
في اللامس وكلها متفاوتة ومتقاربة واما الذي في المسبوك فلانه غليظ
فيه تشبث ما ولزوجة وبطوء انفعال فاذا لمس ذهب مع اللامس ولم يكن

يذيب خ ل

مس

ولم يمكن ان يفارق الا في زمان ذي قدر في نفسه بالقياس الى زمان مفارقة الآن
النار وان كان الحس لا يضبط ذلك الاختلاف لكن العقل والذهن يوجبه ومن
شان الفاعل الطبيعي ان يفعل في المنفعل في مدة اطول فعلا آكد واحكم
وان يفعل الضعيف في مدة اطول ما لا يفعله القوي في مدة قصيرة واما الذي في
النار فلان النار المحسوسة انما هي اجزاء من النار الحقيقية مع اجزاء من الارض
متصعدة بحركة واجتماعها على سبيل التجاور لا على سبيل الاتصال بل هي في انفسها
متفرقة ويتخللها الهواء تخللا على سبيل التجدد فينكسر بمداخلته منها من [illegible]
صرافة حرها لانه ابرد منها ولانه ليس ينفعل في تلك العجلة انفعالا يصيره نارا
محضا ومع ذلك فانها سريعة الحركة في نفسها لا يكاد يبقى جزء منها مماسا
لجزء من اليد زمانا تتوفر فيه تأثيراتها بل يتجدد فما لم يجتمع تأثيرات غير
محسوسة كثيرة لا يؤدي الى قدر محسوس وذلك في مدة لها قدر واما المسبوك
فان جوهره مجتمع متحد ثابت قائم بالاتصال واذا كان كذلك كان ما يلاقي سطح
اليد من المسبوك سطحا واحدا مطابقا بكليته وما يلاقيه من النار المحسوسة
سطوح صغار مخالطة لما هو بالقياس اليه برد فيختلف بذلك التأثير الا ان
يبقى مدة يتوالى فيها المماساة فيكثر او يفعل كل سطح فيها ما فعلا لم
يتسلط الفعل على ما هو عليه الامر في الاستحالات الطبيعية واما النار ثم المتحركة
في مثل الكيران للحدادين فانها اعظم تأثيرا فيما يمارسها من المسبوك ونحوها
واسرع مدة لاجتماعها وصرافتها واما الحال التي في اليد فلان اليد
قادرة في قطع الهواء والنار والاجسام اللطيفة باسرع حركة وليست

فادرة على قطع المسبوك الكثيف با...
في اللطيف قليل وفي الكثيف كثير وبما د...
احتمل فيهما في هذا المعنى فلو كان المسبو...
وليس لبعض اشد اجتماعا واتحادا...
وكان يتجاللازما عن ما زيد الماسك لكن...
من تأثير اللطيف بحسب الا...
اللطيف اثرا مافي ذا ضوعف الزمان ا...
واذا زيد في الاضعاف احكم يزيد عل...
عظم نسبة محسوس القدر لا يعرفه من...
مما بسطناه لكنه اولى بالصناعة الطبيعـ...
الشبهة ويظهر وجهها ثم ان شا...
المستقصاة في علم الطبيعة وخصوصا...
بهذه التفصيلات هذا الموضع الذي يظن...
فيه وهو الموضع الذي يظن انه يجوز ان...
يقصر عنه فظهر في خلال ذلك انه وان كان...
لا يتساوى فيه الفاعل والمنفعل اذا...
بالعرض كما بيناه ثم الفاعل والجسم...
ولا في المادة وانما يشاركه بوجه ما...
فيه حال المعنى الذي له الوجود لا...

بالقياس اليه فيكون في ذات العلة نظر قد وجبت به لا يتناول ذات المعلول
بل يكون هو واجبا والمعلول غير ملحوظ بعد وذوات المعلول لا تكون الا ممكنة
ولا تجب الا ان يلحظ مقيسة الى العلة فيكون للعلة اختصاص بوجوب لا يكون
للمعلول الا الامكان فقط عند ذلك الاختصاص ويكون اذا كان للمعلول وجوب
كان للعلة اولا والا كانت العلة بعد ممكنة لم يجب وجودها ووجب وجود المعلول
فيكون وجب لا عن ذات العلة وهذا محال فيكون للعلة وجوب باعتبار ذاته
ومن حيث لم يضف الى المعلول والمعلول بعد ثابت على مقتضى امكانه اذا
كانت العلة يجب لا عنه بل بذاته او باضافة الى غيره لا اليه ومن حيث العلة غير
مضافة الى المعلول بعد فالمعلول ليس يجب وجوده من حيث العلة مضافة
اليه فيصير العلة لهذه المعاني الثلثة اولى بالوجود من المعلول فالعلة احق من
المعلول ولان الوجود المطلق اذا جعل وجود شيء صار حقيقيا فبين ان
المبدأ المعطي للحقيقة المشترك فيها اولى بالحقيقة فاذا صح انه مبدأ اول
وهو المعطي لغيره الحقيقة صح انه الحق بذاته وصح ان العلم به هو العلم بالحق مطلق
واذا حصل العلم به كان العلم الحق مطلقا بالنحو الذي يقال للعلم حق وهو
الذي يناسب المعلوم **فصل** في العلل الاخرى العنصرية والصورية
والغائية فهذا ما نقوله في المبدأ الفاعلي فلنشرح الان القول في المبادي
الاخر واما العنصر فهو الذي فيه قوة وجود شيء فنقول ان الشيء يكون له بهذه
الحالة مع شيء آخر على وجوه فتارة يكون كما للوح في الكتابة وهو انه مستعد
لقبول شيء يعرض له من غير تغير فيه ولا زوال امر كان له عنه وتارة يكون كما

لحقيقة د

كالشمعة في الصنم وللصبي في الرجل وهو انه مستعد لقبول شيء يعرض له من غير ان يتغير
من حاله شيء الا حركة في اين او كم او غير ذلك وتارة يكون كالخشبة في السرير فانه يعرضه
بالنحت شيء من جوهره وتارة يكون مثل ما للاسود في الابيض فانه يستحيل و يعدم كيفية
له ما عرف وجوده وتارة يكون كالماء في الهواء فانه انما يكون الهواء عنه بان يفسد
وتارة يكون كالمني في الحيوان فانه يحتاج ان ينسلخ عن صور له انسلاخات حتى
تستعد لصورة الحيوان وكالحصرم للخمر وتارة يكون كالمادة الاولى في الصورة
فانها مستعدة لقبولها متقومة بها بالفعل وتارة يكون مثل الهليلج في
المعجون فانه ليس عنه وحده يكون المعجون بل عنه وعن غيره فيكون قبل ذلك جزءا
من اجزائه بالقوة وتارة يكون كالخشب الجيد في البيت فانه كالاول الا ان
الاول انما يكون منه المعجون بضرب من الاستحالة وهذا ليس فيه الا التركيب ومن هذا
الجنس نسبة الآحاد للعدد وقد يجعل قوام المقدمات لكل النتيجة وذلك غلط بل
المقدمات لكل بشكل القياس واما النتيجة فليست صورة في المقدمات بل شيئا يلزم عنها
كان المقدمات تفعلها في النفس فعلا بهذه الانحاء وجدت الاشياء الحاملة للقوة فانها
اما ان يكون حاملة للقوة بوحدانيتها او بشركة غيرها فان كان بوحدانيتها فاما
ان لا يحتاج فيما يكون منها الا الى الخروج بالفعل الى ذلك فقط وهذا هو الذي
بالحري ان يسمى موضوعا بالقياس الى ما هو فيه ويجب ان يكون لمثل هذا بنفسه بالفعل
قوام فانه ان لم يكن له قوام لم يجز ان يكون مهيئا لقبول الحاصل فيه بل يجب
ان يكون قائما بالفعل فان كان انما يصير قائما بما يحله فقد كان فيه شيء يحله قبل ما
حله ثانيا به تقوم فاما ان يكون الثاني ليس مما يقومه بل مضاف اليه او يكون وجوده

يبطل ما كان يقيمه قبله فيكون قد استحال وفرضناه لم يستحل فهذا قسم. وأما أن لا يحتاج
إلا لزيادة شيء فإما أن يكون الحركة فقط مكانية وأما حركة كيفية وأما حركة كمية أو
وضعية أو جوهرية وأما للاقوات اجزاء عن جوهره فذلكم أو بما غير ذلك وأما الذي
يكون بمشاركة غيره فيكون لا محالة فيه اجتماع وتركيب فإما أن يكون تركيبه اجتماعا فقط
وإما أن يكون مع ذلك استحالة في الكيف وكل ما فيه تفرق فإما أن ينتهي بتغير واحد
أو بتغيرات كثيرة وقد جرت العادة أن يسمى الذي يكون الكون منه بالتركيب
ويوجد في الشيء الطف وهو الذي ينحل إليه أجزاؤه لما جسمانيا فهو أصغر
ما ينتهي إليه القسمة في القسم لا لمختلفات الصور الموجودة فيه وقد حدا انه الذي
منه ومن غيره تركيب الشيء وهو فيه بالذات ولا ينقسم بالصورة ومن رأى أن الأشياء
لما تكون منها الاجناس في الفصول جعلها الاسطقسات الأول وخصوصا الواحد
والهوية فقد جعلوها أول المبادي بالمبدأية لأنها اشد كلية وجنسية ولو انصفوا
لعلموا أن القوام بالذات أصله للأشخاص فيما يليها أو بأن يكون جواهر وعامات
بأنفسها وأنها أولى بالوحدة لنفسها ولنعد إلى الغرض فنقول قد جرت العادة
في مواضع أن الشيء كائن عن العنصر ولم يجر في مواضع فإنه يقال إنه كائن من الخشب باب
ولا يقال كان فلان الكاتب دون أن ينسب الكائن إلى الموضوع في مواضع وأن
لا ينسب في مواضع فيقال تارة أن هذا باب خشبي ولا يقال أن هذا كاتب إنسي
فأما الأول فلأن ما وجد والموضوع لم يتحرك إليه ولم يتغير في قبول الشيء
فإنهم لا يقولون إنه كائن عنه بل يقولون دائما إنه كان عن العدم كما يقولون
عن غير الكاتب وإذا تغير وخصوصا فيما لا يجد فيه العدم فيه اسما فيقولون

يكون فرد

فيقولون إنما كان عن الموضوع وأما النسبة التي للموضوع فإنما يستعمل في الأكثر إذا كان
قد يصلح لغيره للصورة وأما الصورة فلا ينسب إليها ولا يقال كان منها إنما يشتق منها
الاسم والموضوع قد يكون مشتركا للكل وقد يكون مشتركا لعدة أمور مثل العصير
للخل والخمر والطلاء والرب وغير ذلك وكل عنصر فإنه من حيث هو عنصر له القبول فقط
وأما حصول الصورة فله من غيره وما كان من العناصر أو القابل فيه مبدأ الحركة إلى الأثر الموجود
في نفسه ظن أنه متحرك إليه بنفسه وليس كذلك فقد تبين لنا في مواضع أخرى أنه لا يجوز
أن يكون شيء واحد فاعلا وقابلا لشيء واحد غير أن يتجزأ إذا لكن العنصر إذا كان
مبدأ الحركة فيه بذاته كان متحركا عن الطبيعة وكان ما يكون منه طبيعيا وإذا كان منه
مبدأ الحركة فيه من خارج وهو يمكن أن يتحرك إلى ذلك الحال بنفسه كان ما يكون منه صناعيا
أو جاريا مجراه فهذا جمل ما نقوله في العنصر وأما الصورة فنقول قد يقال صورة
لكل معنى بالفعل يصلح أن يعقل حتى تكون الجواهر المفارقة صورا ويقال صورة لما
يتقوم به المادة بالفعل فلا تكون حينئذ الجواهر العقلية والأعراض صورا ويقال صورة لما
تكمل به المادة وإن لم تكن متقومة بها بالفعل مثل الصحة وما يتحرك إليه بالطبع
ويقال صورة خاصة لما يحدث في المواد بالصناعة من الأشكال وغيرها ويقال صورة
لنوع الشيء ولجنسه ولفصله ولجميع ذلك ويكون كلية الكل صورة في الأجزاء أيضا
والصورة قد تكون ناقصة كالحركة وقد تكون تامة كالتربيع والتدوير وقد علمت
أن الشيء الواحد يكون صورة وغاية ومبدأ فاعليا من وجوه مختلفة وفي الصناعة
ليعرف أن الصناعة هي صورة المصنوع في النفس فإن البناء نفسه صورة الحركة
لا صورة البيت وذلك هو المبدأ الذي يصدر عنه حصول الصورة في المادة

البيت وكما ان الصحة هي صورة البرء ومعرفة العلاج هي صورة الابراء والفاعل الناقص
يحتاج مع الحركة الى الآلات حتى يصدر ما في نفسه محصلا في المادة والكامل فان الصورة
التي في ذاته تتبعها وجود الصورة في مادتها ويشبه ان يكون للامور الطبيعية صور
عند العلل المتقدمة للطبيعة بنوع ما وعند الطبيعة على طريق التسخير بنوع ما وانما
نعلم هذا بعد واما الغاية فهي ما لاجله يكون الشيء وقد علمته فيما سلف وقد
يكون الغاية في بعض الاشياء في نفس الفاعل فقط كالفرح بالغلبة وقد يكون الغاية
في بعض الاشياء في شيء غير الفاعل وذلك تارة في الموضوع مثل غايات الحركات التي
تصدر عن روية او طبيعة وتارة في شيء ثالث كمن يفعل شيئا ليرضى به فلان فيكون
رضا فلان غاية خارجة عن الفاعل والقابل وان كان الفرح بذلك ايضا لنفسه غاية
اخرى ومن الغايات التشبه بشيء آخر والمتشبه به من حيث هو متشوق اليه هو غاية والتشبه
نفسه ايضا غاية **فصل** في اثبات الغاية وحل شكوك قيلت في ابطالها والفرق
بين الغاية وبين الضروري وتعريف الوجه الذي يتقدم به الغاية على سائر
العلل والوجه الذي يتأخر به فنقول انه قد بان فيما سلف لنا من القول ان
كل معلول فله مبدأ وكل حادث فله مادة وله صورة ولم يتبين بعد ان كل حركة
فلها غاية فان ههنا ما هو عبث وههنا ما هو اتفاق وليس ههنا مثل حركة الفلك فانه
لا غاية لها في ظاهر الامر والكون والفساد لا غاية لهما في ظاهر الظن ثم لقائل ان
يقول قد يجوز ان يكون لكل غاية غاية كما لكل ابتداء ابتداء فلا يكون بالحقيقة
غاية وتمام لان الغاية بالحقيقة ما يسكن لديها وقد يجد اشياء هي غايات ولها
غايات الى غير النهاية فان ههنا اشياء يظن انها غايات ولا يتناهى كتضاعيف تتزايد في

يتزايد في غير القياس ولا تتناهى ثم لقائل ان يقول لم زعمتم ان الغاية موجودة
لكل فعل فلم جعلت علة متقدمة وهي بالحقيقة معلولة العلل كلها ومما يليق
ان نتكلم فيه بعد حل هذه الشبهة انه هل الغاية والخير شيء واحد ام مختلف
وليس ما الفرق بين الجود والخيرية فنقول الآن اما الشك الاول المنسوب الى
الاتفاق والعبث فنحله ونقول اما حال الاتفاق وانه غاية ما فقد فرغ منه
في الطبيعيات واما بيان امر العبث فيجب ان نعرف ان كل حركة ارادية فلها مبدأ قريب
ومبدأ بعيد فالمبدأ القريب هو قوة المحركة التي في عضلة العضو والمبدأ الذي
يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد من ذلك هو التخيل او التفكر
فاذا ارتسم في التخيل او في الفكر النطقي صورة ما تحركت القوة الشوقية الى
القوة المحركة التي في الاعضاء وربما كانت الصورة المرتسمة في التخيل او في الفكر هي نفس
الغاية التي ينتهي اليها الحركة وربما كانت شيئا غير ذلك الا انه لا يتوصل اليه
الا بالحركة الى ما ينتهي اليه الحركة او يدوم عليه الحركة مثال الاول ان الانسان
ربما ضجر في المقام عن موضع ما وتخيل في نفسه صورة موضع آخر فاشتاق
الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه فكان متشوقة نفس ما انتهى اليه
تحريك القوى المحركة للعضلة ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقائه
لصديق له فيشتاق فيتحرك الى المكان الذي يقدر مصادفته فيه فينتهي حركته الى ذلك المكان
ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس المتشوق الاول الذي ينزع اليه بل معنى آخر
لكن المتشوق يتبعه او يحصل بعده وهو لقاء الصديق فقد عرفت هذين القسمين
ويتبين لك من ذلك بادنى تأمل ان الغاية التي ينتهي اليها الحركة في كل حال من حيث هي

هو الذي تشتغله العلل
وهو المطلوب لذاته

المحركة

غاية حركة هي غاية ما او حقيقية للقوة الفاعلية للحركة التي في الاعضاء وليس للقوة
التي في الاعضاء غاية غيرها لكنه ربما كان للقوة التي قبلها غاية غيرها فليس يجب دائماً
ان يكون ذلك الامر غاية اولى للقوة الشوقية تخيلية كانت او فكرية ولا ايضاً يجب دائماً
ان لا يكون بل ربما كان وربما لم يكن كما قد تبين لك في المثالين اما الاول منهما
فكانت الغاية فيهما واحدة واما الثاني فكانت مختلفة والقوة المحركة التي في
الاعضاء مبدأ حركة لا محالة والقوة الشوقية ليست مبدأ اولاً لتلك الحركة فانه لا يمكن
ان يكون حركة نفسانية لا عن شوق البتة لان الشيء الذي لا ينبعث اليه القوة
ثم ينبعث اليه انبعاثاً نفسانياً يكون لشوق نفساني لا محالة قد حدث بعد ما لم يكن
فاذن كل حركة نفسانية فيكون مبدأه الاقرب قوة محركة في عضل الاعضاء وبعدها
الذي يليه شوق والشوق كما علمت في علم النفس تابع لتخيل او فكر لا محالة فيكون
المبدأ الابعد تخيلاً او فكراً فاذن ههنا مبادئ للحركة النفسانية منها واجبة باعيانها
ضرورة ومنها غير واجبة باعيانها ضرورة والواجبة ضرورة هي القوى المحركة في الاعضاء
والقوة الشوقية وغير الواجبة هي التخيل والفكر فانه ليس يجب لا محالة ان يكون تخيل ولا
فكر و فكر ولا تخيل ولكل مبدأ حركة غاية لا محالة والمبدأ الذي لا بد منه في الحركة الارادية
له غاية لا بد منها والمبدأ الذي منه بد قد يوجد الحركة خالية عن غايته فان اتفق ان
يتطابق المبدأ الاقرب وهو القوة المحركة والمبدآن اللذان بعده اعني الشوقية
مع التخيل او الشوقية مع الفكرة كانت نهاية الحركة هي الغاية للمبادئ كلها وكان
ذلك غير عبث لا محالة وان اتفق ان يختلف اعني ان لا يكون ما هو الغاية الذاتية للقوة
المحركة غاية ذاتية للقوة الشوقية وجب ضرورة ان يكون للقوة الشوقية غاية

ان
غاية اخرى بعد الغاية التي في القوة المحركة التي للعضو وذلك لانا قد اوضحنا
الحركة الارادية لا تكون بلا شوق وكل ما هو شوق فهو شوق لشيء واذا لم يكن
لمنتهى الحركة كان لشيء آخر غيره لا محالة واذا كان ذلك الشيء يراد لاجل الحركة
فيجب ان يكون بعد انتهاء الحركة فلكل نهاية ينتهي اليها الحركة او يحصل بعد نهاية
الحركة ويكون الشوق التخيلي والفكري قد تطابقا عليها فبين انها غاية ارادية
وليست بعبث البتة وكل نهاية وكل غاية ليست هي نهاية الحركة ومبدأها تشوق
تخيلي غير فكري فلا يخلو اما ان يكون التخيل وحده هو المبدأ لحركة الشوق او التخيل
مع طبيعة او مزاج مثل التنفس او حركة المريض او التخيل مع خلق او ملكة نفسانية
داعية الى ذلك الفعل بلا روية فان كان التخيل وحده هو المبدأ للشوق سمي ذلك
الفعل جزافاً ولم يسم عبثاً وان كان تخيل مع طبيعة مثل التنفس سمي ذلك الفعل
قصداً ضرورياً او طبيعياً وان كان تخيل مع خلق وملكة نفسانية سمي ذلك الفعل
عادة لان الخلق انما يتقرر باستعمال الافعال فما كان بعد الخلق يكون عادة لا محالة
وان كانت الغاية التي للقوة المحركة وهي نهاية الحركة موجودة ولم يوجد الغاية الاخرى
التي بعدها ويتجه نحوها الشوق وهي غاية التشوق فيسمى ذلك الفعل باطلاً كمن
حصل في المكان الذي قصد فيه مصادفة [illegible] الصديق ولم يصادفه
هناك فيسمى فعله باطلاً بالقياس الى القوة المتشوقة دون القوة المحركة و
بالقياس الى الغاية الاولى دون الغاية الثانية واذ تقررت هذه المقدمات
فنقول ان قول القائل ان العبث فعل من غير غاية البتة هو قول كاذب
وقول القائل ايضاً ان العبث فعل من غير غاية هي خير او مظنونة خيراً هو قول

للمتشوقة المتخيلة خ ل

فكما قيل اما الاول فلان الفعل انما يكون بلا غاية اذا لم يكن له غاية بالقياس الى ما هو مبدأ
حركته لا بالقياس الى ما ليس هو مبدأ حركته ولا الى اي شيء اتفق وما مثل به في الشك
من اللعب باللحية فمبدأ حركته القريب هو القوة التي في العضلة والذي
قبله شوق تخيلي بلا فكر وليس مبدأه فكرا البتة فليست فيه غاية فكرية وقد حصلت
فيه الغاية التي للشوق التخيلي وللقوة المحركة فبين ان هذا الفعل بحسب
مبدئه المحرك منته الى غاية وانه انما لا يتحرك الى غاية بحسب ما ليس مبدأه المحرك
ولا يجب ان يظن ان هذا يحدث لا عن شوق تخيلي البتة فان كل فعل نفساني
كان بعد ما لم يكن فهناك شوق ما لا محالة وطلب نفساني وذلك مع تخيل ما لا محالة ثم
ذلك التخيل ربما كان غير ثابت بل سريع البطلان او كان ثابتا ولكن لم يشعر به فليس
كل من تخيل شيئا شعر مع ذلك بحكم انه قد تخيل ذلك لان التخيل غير الشعور
بانه قد تخيل وهذا ظ ولو كان كل تخيل يتبعه شعور بالتخيل لذهب الامر الى
غير النهاية واما الثاني فان لانبعاث هذا الشوق علة ما لا محالة اما عادة واما
ضجر عن هيئة او ارادة انتقال الى هيئة اخرى واما حرص من القوى المحركة والحسية
على ان تجدد لها فعل تحريك او احساس والعادة لذيذة والانتقال عن المملول
لذيذ والحرص على الفعل الجديد لذيذ اعني بحسب القوى الحيوانية والتخيلية واللذة
هي غاية الحسي والتخيلي والحيواني بالحقيقة وهي المظنونة خيرا بحسب الخير الانساني فاذا
كان المبدأ تخيليا حيوانيا فيكون خيره لا محالة خيرا حيوانيا تخيليا فليس
هذا الفعل خاليا عن خير بحسبه وان لم يكن خيرا حقيقيا اي بحسب العقل ثم وراء
هذا [illegible] علل للتخصيص بهيئة دون هيئة من الحركات جزئية لا ينضبط واما

ليس ح

واما الشك الذي يليه فينكشف بان يعرف الفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري
الذي هو احد الغايات التي بالعرض والفرق بينهما ان الغاية بالذات هي الغاية
التي تطلب لذاتها والضروري احد ثلثة امور اما امر لا بد منه في وجوده حتى
توجد الغاية على انه علة للغاية بوجه مثل صلابة الحديد حتى يتم القطع به واما
امر لا بد منه في وجوده لا على انه علة بل على انه لازم العلة مثل انه لا بد من ان يكون
جسم اذكن حتى يتم القطع به وانما لم يكن بد من جسم اذكن لا لذكنته لكن لانه
كان لا بد من الحديد الذي لا بد منه واما امر لا بد منه في وجوده لا انها للعلة الغائية
بنفسها مثل ان العلة الغائية في امر التزويج مثلا التوليد ثم التوليد
يتبعه حب الولد ويلزمه لا لان التزويج كان لاجله فهذه كلها غايات بالعرض
الضروري لا للغرض الاتفاقي فقد علمت الغايات العرضية الاتفاقية في موضع
آخر واعلم ان وجوه مبادي الشرية الطبيعية هو من القسم الثاني من هذه الاقسام فانه
لما كان تجب في العناية الالهية التي هي الجود ان يؤتى كل ممكن الوجود الخيري
وجوده الخيري وكان منها مبدأ الوجود الذي للمركبات من العناصر وكان لا يمكن ان
تكون المركبات الا من العناصر وكان لا يمكن ان تكون العناصر لها الا الارض والماء والهواء
والنار وكان لا يمكن ان تكون النار على الجهة المؤدية الى الغاية الخيرية المقصودة
بها الا ان تكون محرقة مفرقة لزم ذلك ضرورة ان تكون بحيث تضر الصالحين وتفسد
كثيرا من المركبات وكانا قد خرجنا عن غرضنا فلنعد اليه ولنجب عن الشك المورد
فنقول اما اشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست هي بغايات ذاتية في الطبيعة
ولكن الغاية الذاتية هي مثلا ان يوجد الجوهر الذي هو الانسان او الفرس

او النخلة وان يكون هذا الوجود وجودا دائما ثابتا فكان هذا ممتنعا في الشخص
الى لان كل كائن يلزمه ضرورة الفساد يعني الكائنات من الهيئات الجسمانية وما
امتنع في الشخص استبقى بالنوع فالغرض الاول اذن هو بقاء الطبيعة
الانسانية مثلا او غيرها او شخص منتشر غير معين وهو العلة التامة لفعل
الطبيعة الكلية وهو واحد لكن هذا الواحد لا بد له في حصوله باقيا من ان
يكون الشخص من بعد الشخص بلا نهاية فيكون لا تناهي الاشخاص بالعدد غرضا
على معنى الضروري من القسم الاول لا على انه غرض بنفسه لانه لو امكن ان يبقى
الانسان دائما كما يبقى الشمس والقمر لما احتيج الى التوالد والتناسل لتحصيل
على انه لو سلمنا ان الغرض لا تناهي الاشخاص فلا تناهي الاشخاص معنى
غير معنى كل شخص وانما يذهب بلا نهاية شخص بعد شخص لا تناهي بعد لا تناهي ولا تناهي
الاشخاص ثم الشخص الذي يؤدي الى شخص آخر الى ثالث الى رابع ليس بعينه
غاية الطبيعة الكلية بل للطبيعة الجزئية فاذن هي غاية للطبيعة الجزئية فليس
غيرها بعدها غرضا وغاية لتلك الطبيعة الجزئية التي هي غايتها واعني بالطبيعة
الجزئية القوة الخاصة التدبير بالشخص الواحد واعني بالطبيعة الكلية
القوة الفائضة في جواهر السماويات كشيء واحد والمدبرة للكلية
في الكون وانت تعلم هذه كلها من بعد هذا واما الحركة الذاهبة الى غير
النهاية فانها واحدة بالاتصال كما علمت في الطبيعيات وايضا فان الغرض
في تلك الحركة ليس نفس الحركة بما هي هذه الحركة بل الغرض بها كالدوام
نصفه بعد وهذا الدوام معنى واحد لا انه متعلق الوجه باشياء لتسلم

لتسلم ان عددها بغير نهاية واما حديث المقدمات والنتيجة فيجب ان نعلم ان المراد في قولنا
الغاية تتناهى وتقف ان العلة الغائية التي بحسب فاعل واحد وفعل واحد
تتناهى ولا يجوز ان يكون فاعل طبيعي او اختياري يفعل فعلا يؤدي الى غاية بعينه
غاية بعد غاية من غير ان يقف عند نهاية واما المبدأ الواحد اذا كان قد يصدر
عنه فعل بعد فعل ويصير بحسب كل فعل فاعلا غير الفاعل الذي كان بحسب الفعل
الآخر وان لم يكن بالذات والموضوع غيره فيجوز ان تتكثر غايات ويكون بحسب
كل كون منه فاعل غاية اخرى وان جاز ان يعتبر كونه فاعلا بعد كونه فاعلا
الى غير النهاية كان غايات بغير النهاية ثم النتيجة علة تمامية للقياس الذي يكون على
مطلوب محدود وكل تركيب قياس فعل مبتدأ وللنفس بحسب كل قياس فعل مستأنف
بعده عند التحقيق ان يقال فاعل مستأنف وفي كل واحد من مرات كونه فاعلا
غاية محدودة بعينها لا يجوز ان يكون ذاهبة الى غير النهاية اذ لكل قياس واحد
نتيجة واحدة لا محالة واما الشك الذي يليه فينحل بان يعلم ان الغاية يفرض
سببا ويفرض موجودا وفرق بين الشيء والموجب واذ كان الشيء لا يكون الا موجودا
كالفرق بين الامر ولازمه وقد علمت هذا وتحققه واستانف بامثلة من الانسان
فان الانسان له حقيقة هي حده وماهيته من غير شرط وجود خاص او عام في الاعيان
او في النفس بالقوة شيء من ذلك او بالفعل وكل علة فانها من حيث هي تلك العلة
لها حقيقة وشيئية فالعلة الغائية هي في شيئيتها سبب لان يكون سائر العلل
موجودة بالفعل عللا والعلة الغائية في وجودها مسببة لوجود سائر العلل
عللا بالفعل فكان الشيئية من العلة الغائية علة علة لوجودها فكان

او ما يجري

وجودها معلولة شيئيتها لكن شيئيتها لا تكون علة ما لم تحصل متصورة في نفس
مجراها ولا علة للعلة الغائية في شيئيتها الا علة اخرى غيرها العلة التي تحرك
اليها او تحرك اليها واعلم ان الشيء قد يكون معلولا في شيئيته وقد يكون معلولا في
وجوده والمعلول في شيئيته مثل الاثنينية فانها في حد كونها اثنينية
معلولة الوحدة والمعلول في الوجود ظاهر لا يخفى وكذلك قد يكون للشيء امر
حاصل موجود في شيئيته مثل العددية للاثنينية وقد يكون لامر زائد على
شيئيته مثل التربيع في خشب او حجر والاجسام الطبيعية علة لشيئية
كثير من الصور والاعراض اعني التي لا تتحدد الا بها وعلة لوجود بعضها
دون شيئيته كما تعلم ان الحكم في التعليميات كذلك فقد سهل لك ان تفهم ان العلة
الغائية في الشيئية قبل العلة الفاعلية والقابلية وكذلك قبل الصورة من جهة
ما الصورة علة صورية مؤدية اليها وكذلك تقدم العلة الغائية في وجودها
في النفس قبل العلل الاخرى اما في نفس الفاعل فانها توجد اولا ثم تتصور عنده
الفعلية وطلب القابل وكيفية الصورة واما في نفوس غير الفاعل فليس لبعضها ترتيب
على الآخر ضروري فاذن في اعتبار الشيئية واعتبار الوجود في العقل ليست
علة اقدم من الغائية بل هي علة لصيرورة سائر العلل عللا لكن وجود العلل
الاخرى بالفعل عللا علة لوجودها وليست العلة الغائية علة على انها
موجودة بالفعل
موجودة بل على انها شيء فمن الجهة التي هي علة هي علة العلل وبالجهة
الاخرى هي معلولة العلل هذا اذا كانت العلة الغائية في الكون واما
اذا كانت العلة الغائية ليست في الكون ولكن وجودها اعلى من الكون عما منه يستفيد

الحصول والوجود

يستفيد من موضع فلا يكون شيء من العلل الاخرى علة لها ولا في الواحد الذي هو
فيكون اذن العلة الغائية ليست معلولة لسائر العلل لانها علة غائية ولكن
لانها ذات كون ولو كانت ليست ذات كون لما كانت معلولة البتة واما اذا
اعتبرت كونها علة غائية فيجدها علة سائر العلل في ان تكون عللا مثل ان تكون
علة فاعلية وعلة قابلية وعلة صورية لا في ان تكون كائنة ومع وجودها في انفسها
فاذن الذي بالذات للعلة الغائية بما هي علة غائية ان تكون علة لسائر
العلل ويعرض لها من جهة ان معناها قد يكون واقعا في الكون ان تكون معلولة
من جهة الكون فقد تبين لك انه كيف يكون الشيء علة ومعلولا على فاعل وغاية في
هذا من المبادي للطبيعيين واما البحث الذي بعد هذا فينكشف بما نقول ان
الغاية التي تحصل في فعل الفاعل منقسمة الى قسمين غاية تكون صورة او عرضا في
منفعل قابل للفعل وغاية لا تكون صورة ولا عرضا في منفعل قابل البتة فتكون في
الفاعل لا محالة لانها ان لم تكن في الفاعل ولا في المنفعل وليس يجوز ان تكون قائمة
بنفسها جوهرا حدث لا في مادة ولا في مادة فلا يكون لها وجود البتة فمثال الاول
صورة الانسانية في المادة الانسانية فانها غاية للقوة الفاعلة للتصوير في مادة
الانسان واليها يتوجه فعلها وتحريكها ومثال الثاني الاستكنان فانه غاية للمستبني
البيت الذي هو حد الحركة كونه وليس هو البتة صورة في البيت ويشبه ان يكون
غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة صورة في المادة وان يكون ما ليس
غاية صورة في المادة ليس حدا قريبا للحركة بما هو كذلك فان عرض ان يكون ما غايته
صورة في المادة المتعالاه وما غايته معنى ليس صورة في تلك المادة شيئا واحدا

طالب
ماهو

فان وجوده يكون بالعرض مثل ان يكون الانسان يبني بيتا ليسكنه فانه من جهة
الكون داع الى البناء وعلة اولى للبناء ومن جهة ما هو بناء معلول لما هو ساكن
فيكون ان الغاية لما هو ساكن غير الغاية لما هو بان واذا كان كذلك فيكون لبعض
في الانسان الواحد المسكن الا ان غاية بما هو ساكن غير غاية بما هو بان واذا
تقرر هذا فنقول اما في القسم الاول فان للغاية نسبة الى امور كثيرة هي قبلها في
الحصول بالفعل والوجود لان لها نسبة الى الفاعل ونسبة الى القابل وهي
بالقوة ونسبة الى ما هي بالفعل ونسبة الى الحركة فهي بقياسها الى الفاعل غاية
وبقياسها الى الحركة نهاية وليست بغاية لان الغاية التي لاجلها الشيء ويتم بها الشيء
لا يبطل مع وجود تمام الشيء بل يستكمل بها الشيء والحركة تبطل [illegible] مع انتهائها
وهو بقياسها الى القابل المستكمل به وهي بالقوة خير بصطلح لان الشر هو العدم لكماله
والخير الذي يقابله هو الوجود والحصول بالفعل وبالقياس الى القابل وهو بالفعل
صورة واما الغاية التي تحسب القسم الثاني فقد بين انها ليست صورة للمادة المنفعلة
ولا هي نفس نهاية الحركة وقد بان انها تكون صورة او عرضا في الفاعل فيكون للامر
قد خرج بها الفاعل من الذي بالقوة الى الذي بالفعل والذي بالقوة هو
لاجل العدم الذي يقارنه شر والذي بالفعل هو الخير الذي يقابله فيكون
هو اذن هذه الغاية خيرا بالقياس الى ذات الفاعل لا الى ذات القابل فاذا
نسبت الى الفاعل من جهة ما هو مبدأ حركة وفاعل كانت غاية واذا نسبت اليه من جهة
ما هو خارج بها من القوة الى الفعل ومستكمل كانت خيرا اذا كان ذلك الخروج
من القوة الى الفعل في معنى نافع في الوجود او بقاء الوجود وكل حركة

وكل حركة طبيعية او اختيارية عقلية واما ان كانت تخيلية فليس يجب ان يكون خيرا حقيقيا
بل قد يكون خيرا مظنونا فيكون اذن كل غاية فهي باعتبار غاية وباعتبار آخر
خيرا اما حقيقي واما مظنون فهذا هو حال الخير والعلة التمامية واما حال الجود
والخير فيجب ان تعلم ان شيئا واحدا له قياس الى القابل المستكمل به وقياس الى
الفاعل الذي يصدر عنه واذا كان قياسه الى الفاعل الذي يصدر عنه بحيث
لا يوجب ان يكون الفاعل منفعلا به او بشيء يتبعه كان قياسه الى الفاعل جودا وربما
المنفعل خيرا او لفظة الجود وما يقوم مقامها موضوعها الاول في اللغة
افادة المفيد لغيره فائدة لا يستعيض منها بدلا وانه اذا استعاض منها
بدلا قيل له مبايع او معاوض وبالجملة معامل ولان الشكر والثناء
وسائر الاحوال المستحسنة لا تعد عند الجمهور من الاعراض بل اما جوهر واما
اعراض تتوجه نحو موضوعات يظن ان المفيد غيره في بذله ترجح منها شكرا
هو لبعض جواد وليس مبايعا ولا معاوضا وهو في الحقيقة معاوض لانه افاد واستفاد
سواء استفاد دعوة صالحة لباعث جميل او عن غير جميل او شكرا او ثناء يتوجه به اذا استفاد
ان صار فاضلا محمودا بان فعل ما هو اولى والذي لو لم يفعله لم يكن
جميل الحال في فضيلته لكن الجمهور لا يعدون هذه الفضائل المعاشة الاعراض
فلا يمتنعون عن تسمية من يحسن الى غيره بشيء من هذه الخيرات المظنونة او الحقيقية
التي تحصل له بذلك جوادا ولو فطنوا لهذا المعنى لم يسموه جوادا اذا وجد
منهم اذا احسن اليه لغرض وان كان شيئا غير المال فيفطن له استخفوا المنة
ولم يشكروا وابوا ان يكون المحسن اليه جوادا اذا كان فعله لعلة فاذا تحقق وحصل

عوض

معنى الجود كان افادة الغير كمالا في جوهره او في احواله من غير ان يكون بازائه
بوجه من الوجوه فكل من يفعل فعلا لغرض يؤدى الى شبه عوض فليس
بجواد بل نقول ان الغرض والمراد في المقصد لا يتعين الا للشيء ان فقد الذات
وذلك لان الغرض اما ان يكون لجنس نفع في ذاته او لجنس مصالح ذاته او لجنس شيء آخر
في ذاته او في مصالحه ومعلوم انه ان كان غرضه لجنس ذاته او لجنس مصالح ذاته
او لجنس شيء آخر في ذاته او في مصالحه وبالجملة لجنس امور يعود على ذاته بعائدة فما
فذاته ناقصة في وجودها او في كمالاتها وان كان لجنس شيء آخر فلا يخلو اما ان يكون
صدور ذلك المعنى عنه لا غيره لجنس كونه عنه له ولا كونه بمنزله او حتى انه لو
لم يصدر عنه ذلك الخير الذي هو خير لجنس غيره كانت حاله في كل جهة كحاله لو صدر
عنه فلم يكن ذلك اجمل به واحسن به واجلب لمحمدة او غيرها من الاعراض الخاصية
في ذاته ولا ضده غير الاجمل به وغير الجالب اليه محمدة او غيرها من الاعراض
المأثورة والنافعة وحتى لو لم يفعل ذلك ما ترك ما هو الاولى و الاحسن به
فيكون لا داعي له الى ذلك ولا مرجح ان يصدر عنه ذلك الخير لا غيره على مقابله وقبل
هذا ان لم يكن شيئا يصدر عن طبع او عن ارادة ليست على سبيل اجابة داع
بل على وجه آخر يستوقف عليه فلا يكون مصدرا لامر من الامور عن علة من
العلل بل يجب ان يكون الاولى بالفاعل القاصد القصد المذكور ان يكون انما
يفيض خيرا غيره لانه اولى به وحده عن الاولى ويرجع آخر الامر الى غرض
يتصل بذاته ويعود على ذاته ويرجع الى ذاته وحتى لا يكون وجود ذلك
الغرض ولا وجوده بمنزلة واحدة بالقياس الى ذاته وكمالات ذاته ومصالحها

على

بذلك

ينال

ومصالحها بل يكون كونه عن ذاته كون الاعراض التي تختص بذاته فيعود الى ذاته
كمالا او حظا خاصا ولذلك فان سؤال اللم لا يزال يتكرر الى ان يبلغ المبلغ الراجع
الى الذات مثاله اذا قيل للفاعل لم فعلت كذا فقال لينال فلان غرضا فيقال لم
طلبت ان ينال فلان غرضا فيقول لان الاحسان حسن لم يقف السؤال بل قيل ولم
يطلب ما هو حسن فاذا اجيب جوابا بخير يعود عليه او بشر ينتفي عنه وقف السؤال فان
حصول الخير لكل شيء وزوال الشر عنه هو المطلوب بذاته مطلقا واما الشفقة والرحمة
والعطف على الغير والوجع بالحس للغير والغم بما يقع من التقصير عن ذلك فهي اغراض
خاصة للفاعل ودواع يدوم عليها صاحبها او يحط به منزلة كماله فالجود هو افادة الغني
في جميع الجهات عن الافادة كمالا فيكون ذلك الغني بالقياس الى القابل خيرا او بالقياس الى الفاعل
جودا الا ان يكون لعوض فهذا هو البيان لحقيقة الخير والجود فقد تكلمنا على العلل
واحوالها وبقي ان يحل فيها الشك فنقول ان هذه العلل الاربع وان كان يظن
بها انها لا تجتمع في كثير من الامور الموجودة في العلوم فان التي لا تتحرك والتعليميات
لا يظن ان فيها فاعلا او مبدأ حركة ولا ايضا يظن ان فيها غاية لان الغاية يظن
انها للحركة ولا ايضا لها مادة بل انما يبحث عن صورها فلذلك استخف بها من استخف
فقيل انها لا بد لها على علة غائية فالنظر فيها لهذا العلم لان علما واحدا يتفاوت ولها
كالمتقابلات فليست متقابلة ولكن لان علما واحدا بالوجه الذي به هذا العلم واحد يشرحها
امرها وذلك لانا وان سلمنا ان هذه العلل لا تجتمع في العلوم كلها حتى يكون من الامور
العامة الواقعة في موضوعات للعلوم مختلفة فانها ايضا قد يوجد في علوم
متفرقة مختلفة ولو كانت ايضا في علم واحد لم يكن في منة صاحب ذلك العلم الواحد كالطبيعي

مثلاً الذي في صناعته هذه المبادي كلها ان يثبتها ويتكلم فيما يعرض لها حتى انه
ليبين الامر كله فليس كل فاعل مبدأ حركة على ما قيل فالامور التعليمية في طباعها انما
يجب وجودها بغيرها وطباعها لا تفارق المادة وان جردت في الوهم فقد
يلزمها في الوهم من القسمة وهذا التشكيل ما يكون بسبب المادة ويكاد يكون
المقادير هيولانيات قريبة للاشكال المقدارية والوحدات ايضاً للعدد والعدد
لخواص العدد فهذه يوجد لها مبدأ فاعلي ومبدأ غائي حيث كان تمام
والتمام هو الاعتدال والتحديد والترتيب التي بها يكون لها ما يكون من الخواص
والغاية لاجل ان يكون على ما هي عليه من الترتيب والاعتدال والتحديد فانه
منع ان يكون هذا لها اي غاية حركة فلا يمنع ان يكون خيراً ويكون علته لانه
خير وهناك ايضاً انما كان علة لانه خير ثم كان اتفق لذلك الخير ان كان مثلاً الحركة
اذ كان السبيل اليه بحركة ولولا ان الخواص واللواحق التي لهذه هي غايات
يتأدى اليها بشيئيتها لما كان الطالب يطلبها في المواد لتلك الغايات فان
الصانع يحرك المادة لا لان تكون مستديرة ولا تكون الغاية هي الاستدارة
نفسها بل شيء من خواصها ولواحقها فيطلب الدائرة لها فقد صارت هذه
العلل ايضاً مشتركة فيجب ان ينظر فيها صاحب هذا العلم وليس انما ينظر في المشترك
فقط بل ينظر فيما يخص علماً علماً لكنه مبدأ لذلك العلم وعارض للمشترك فان
هذا العلم قد ينظر في العوارض المختصة بالجزئيات اذا كانت لذاتها واولاً
وكانت لم يتأد بعد الى ان يكون اعراضاً ذاتية لموضوعات العلوم الجزئية
ولو كانت هذه علوماً موجودة لكان افضلها علم الغاية وكان يكون ذلك هو الحكمة

فمبادي بها خ ل

هو الحكمة والآن فذلك ايضاً افضل اجزاء هذا العلم اعني العلم الذي ينظر في العلل الغائية
للاشياء

المقالة السابعة فصل

في لواحق الوحدة من الهو هو واقسامها
ولواحق الكثرة من الغير والخلاف واصناف التقابل المعروفة وينبغي ان
نكون قد استوفينا الكلام بحسب غرضنا هذا في الامور التي تختص بالهوية من حيث هي
هوية او يلحقها ثم الواحد والموجود قد يتساويان في الحمل على الاشياء حتى ان
كل ما يقال له انه موجود باعتبار يصح ان يقال له انه واحد باعتبار وكل شيء
فله وجود واحد ولذلك ربما ظن ان المفهوم منهما واحداً وليس كذلك بل هما
واحد بالموضوع اي كل ما يوصف بهذا يوصف بذلك ولو كان مفهوم الواحد
من كل جهة مفهوم الموجود لما كان الكثير من حيث هو كثير موجوداً كما ليس واحداً وان
كان قد يعرض له الواحد ايضاً فيقال للكثرة انها كثرة واحدة ولكن لا من حيث هي
كثرة فحري بنا ان نتكلم ايضاً في الامور التي تختص بالوحدة ويلحق بلتها الى الكثرة الكلام
مثل الهو هو والمجانسة والموافقة والمساواة والمشابهة ومقابلاتها بل
في الجانب المقابل لها اي الكثرة فان الوحدة متشابهة وما يتفاد منه متفقة متشعبة
فالهو هو هو ان يجعل للكثرة من وجه وحدة من وجه آخر فمن ذلك بالعرض وهو
على قياس الواحد بالعرض فكما يقال هناك واحد يقال ههنا هو هو وما كان هو هو
في الكيف فهو شبيه وما كان هو هو في الكم فهو مساو وما كان هو هو في الاضافة
يقال له مناسب واما الذي بالذات فيكون في الامور التي تقوم الذات فما كان
هو هو في الجنس قيل مجانس وما كان هو هو في النوع قيل مماثل وايضاً فان ما كان
هو هو في الخواص يقال له مشاكل ومقابلات هذه معروفة من المعرفة بهذه ومقابل

الهوية خ د

وغيره
بالفصل

الهو هو وعلى الاطلاق الغير والغير منه غير في الجنس ومنه غير في النوع وهو بعينه الغير
غير بالعرض ويجوز ان يكون الغير بالعرض شيئاً واحداً هو غير لنفسه بوجهين
فاما الآخر فاسم خاص في اصطلاحهم المخالف بالعدد والغير يخالف المخالف لا
بل المخالف يخالف بشيء والغير قد يغاير بالذات والمخالف اخص من الغير
وكل الآخر والاشياء المتغايرة بالجنس الاعلى اذا كانت مما تحل المواد فليس
تغايرها بالجنس الاعلى يوجب ان لا يجتمع في مادة واحدة واما المتغايرات التي
تختلف بالانواع تحت الاجناس القريبة التي دون الاعلى فيستحيل
البتة ان يجتمع في موضوع واحد وكل الاشياء التي لا تجتمع في موضوع واحد
من جهة واحدة في زمان واحد فانها تسمى متقابلات وقد علمت في المنطق عددها
وخاصياتها والقنية والعدم منها تدخل بوجه تحت التناقض والاضداد تدخل
بوجه تحت العدم والقنية ووجه دخول العدم تحت السلب غير وجه دخول
الضد تحت العدم ولكن يجب ان تعلم ان العدم يقال على وجوه فيقال عدم لما من
شانه ان يكون لموجود ما وليس لشيء آخر لانه ليس من شانه ان يكون له وان كان
من شانه ان يوجد لامر ما ويقال لما من شانه ان يكون لجنس الشيء وليس للشيء ولا
من شانه ان يكون له كان جنساً بعيداً او قريباً ويقال لما من شانه ان يكون لنوعه
الشيء وليس من شانه ان يكون لشخصه كالانوثة ويقال لما من شانه ان يكون للشيء
وليس له مطلقاً او في وقت اولان وقته لم يحن كالامرد اولان وقته قد فات
كالادرد والضرب الاول يطابق السلب مطابقة شديدة واما الوجوه
سقوط الاسنان
الاخرى فتخالفها ويقال عدم للكل فقد بالقسر ويقال عدم لما يكون فقد الشيء

لا الموضوع

الشيء بتمامه فان الاعور لا يقال له اعمى ولا البصير هو بصير مطلق لكن هذا انما يكون بالقياس
البعيد اعني الاول فان لا لعين من العدم يحمل عليه السلب ولا ينعكس واما العدم فلا يحمل على الضد
لانه ليس المرارة عدم الحلاوة بل هي شيء آخر مع عدم الحلاوة والعدم قد يكون
وحده في المادة وقد يكون مصاحباً لذات توجب في المادة عدم ذات اخرى او لا يكون
الا مع العدم وهذه هي الاضداد وليس السبب في تقابلها تغاير الاجناس فقد بينا ذلك بل السبب
في ذلك ان ذواتها في حدا نفسها وحد فصولها تمانع عن الاجتماع وتتعاند واذ
ليس شيء من الاجناس العالية بمتضاد فيجب ان يكون الاضداد الحقيقية واقعة تحت جنس
وان يكون جنسها واحداً فيجب ان يكون الاضداد تتخالف بالفصول فيكون الاضداد في جملة
الغيرية الصورية مثل السواد والبياض تحت اللون والحلاوة والمرارة تحت الذوق ولما
الخير والشر فليسا بالحقيقة اجناساً عالية ولا الخير يدل على معنى متواطئ فيه ولا الشر
ومع ذلك فالشر يدل في كل شيء بوجه ما على عدم الكمال الذي له والخير على وجوده فبينهما
معنى لغة الوجود والعدم واما الراحة والالم وامثال ذلك فانها تشترك في غير
جنس الخير والشر فانها تشترك في المحسوس او في المتخيل وغير ذلك فليست انواعاً للخير والشر
ويشبه ان يكون الكلام في النظر عهدوا الى الاشياء التي هي متضادة ولها اجناس قريبة تدخل
فيها وطبقة منها موافقة للحكمة او العقل وطبقة مخالفة وطبقة منها موافقة
لا يجاب واخرى للفصول وطبقة مخالفة لا تنهما كان فالتقطوا منها
المعنى الموافق والمعنى المخالف فجعلوا احدهما جنساً لطبقة والآخر لطبقة اخرى
وليس الواجب ذلك بل دلالة الموافقة دلالة اللوازم لانها ليست للاشياء في انفسها
بل بالاضافة ثم ان الامور الموافقة والمخالفة اذا جعلا كطبقتين وجد لهما

والانفعالات

تحت خ ل

الافعال

اشياء يصلح ان يجعل تحت الاعتبارات المختلفة كالاجناس فانها قد تدخل في جملة
من جهة وفي الكيفيات من جهة اخرى وفي المضاف باعتبار آخر فانها من حيث هي
صادرة من اشياء هي افعال ومن حيث هي حاصلة عن اشياء في اشياء هي انفعالات
ومن حيث منها هيئات قارة في حواملها فهي من الكيفيات ومن حيث ان الموافق موافق
للموافقة فهي من المضاف فاذا كان اسم الموافقة والمخالفة مصروفا لا الى احد هذه المعاني
بعينه دخل في الجنس الخاص له لست اقول ان شيئا واحدا يدخل في اجناس مختلفة
وهذا مما تحترز منه بل كل اعتبار هو شيء آخر وهو الداخل في جنس آخر ولا هذه بالحقيقة
اجناس لانها امور مركبة من معنى ومن فعل وانفعال واضافة او غير ذلك
وشبيه ان يكون في ذواتها كيفيات ويكون سائر الاعتبارات يلزمها ثم مع الاجتهاد
كله في ان يجعل الموافقة والمخالفة مما يسند الى الاجناس العالية فان لتلك الطبائع
الاضداد التي جعلت طبيعتين اجناسا حقيقية غير الموافقة والمخالفة وهي
يدخل فيها وقد علمت هذا في موضعه واما القول بوجود الضدين في جنسين
متضادين مثل الشجاعة والتهور فهو لعمري قول متوسع فيه فان الشجاعة
في نفسها كيفية وهي باعتبار ما يكون فضيلة وكذلك التهور في كيفية وباعتبار ما يكون
رذيلة فالفضيلة والرذيلة ليستا من الاجناس لهذه الكيفيات كما ان الطيب
ليس من جنس للروائح والمذوقات بل لوازم لها بحسب اعتبارات يلحقها فالشجاعة
في ذاتها لا تضاد التهور ولا الجبن الداخلان في باب الملكة من الكيف واما
الشجاعة فيتبين بل اللاشجاعة كما قلنا في المساوي في آخر الفصل الذي درس
من المقالة الثالثة وما يقابله من اللاشجاعة كالجنس للتهور والجبن فانه ضاد

١١٥

ان

وهو

من ضاد الشجاعة التهور فيضاده لا لطبيعة ذاتها بل انما تضاده لعارض فيها
هي محمودة وفضيلة ونافعة وذلك مذموم ورذيلة وضار فالاضداد بالحقيقة هي
التي يتفق ان يتعقبا في الموضوع الواحد فمنها ما يكون الموضوع الواحد يقبل
الضدين جميعا من غير ان يستحيل الى غيرهما ومنها ما يكون الموضوع يستحيل اولا الى غيرهما
حتى يعرض له احدهما فان مزاجا ما يخلو به الشيء واذا امر احتاج الى مزاج آخر
وليس كل الحال في استحالة الى الرد ولما كان الضدان يكونان في الجنس
فلا يخلو اما ان يكون عدم كل واحد منهما في طبيعة الجنس يلزمه الآخر فقط فيكون
لا واسطة بينهما واما ان يكون ليس كذلك فلا يخلو اما ان يكون مخالفة تلك الكثرة للواحد
منها مخالفة واحدة ليس مخالفة بعضها اقل او اكثر او يكون ذلك مختلفا فان
كان مختلفا في ذلك فيكون بعضها اقرب مشابهة والاقرب مشابهة فيه شيء من صورته
وبعضها في غاية الخلاف له فيكون الضد ذلك ويكون التضاد غاية الخلاف للمتفقات المتفقة
بالجنس والمادة وذلك لانه يصدق ان يقول غاية الخلاف من حيث كان متوسط وحيث لم يكن
لانه ان كان اثنان فكل واحد منهما في غاية البعد عن الآخر فالتضاد خلاف تام ولذلك
فان ضد الشيء واحد واما ان جعل جاعل غاية الخلاف والبعد قد يقع بين الواحد
وبين الآخرين اثنين متخالفين فذلك محال لان المخالفة بين الواحد وبينهما
اما ان يكون في معنى واحد من جهة واحدة فيكون المخالفات للواحد من جهة واحدة
متفقة في صورة الخلاف ويكونان نوعا واحدا لا انواعا كثيرة واما ان يكون في جهتين فيكون
ذلك ضربا من التضاد لا وجها واحدا فلا يكون ذلك بسبب الفصل الذي اذا الحق
الجنس فعل ذلك النوع من غير انتظار شيء وخصوصية في البسائط وقد علمت هذا بل يكون

الذي
التضاد

من جهة لواحق واحوال يلزم النوع وكلاهما في نمط واحد من التضاد والذي
بالذات ليس يعني به بقوله بالذات الجوهر والموضوع بل نعني به ما يقع به التضاد ولو
كان كيفية ليس فقد بان ان الضد الواحد واحد والمتوسطة في الحقيقة هي التي مع
انها في الجنس يجب ان يكون الانتقال اليه اولا من غيره في التغير الى الضد فان
الاسود لذلك يتغير ويصفر ويحمر اولا ثم يبيض وقد يعرض للاضداد متوسطات
بسلب الطرفين وخاصة ان كان ذلك لعدم الاسم والمتوسط متوسط حقيقي مثل اللاحار
واللابارد واذا لم يكن للفاتر اسم فمثل هذا ليس يكون في الجنس واذا اخرج
عن الجنس كقوله لا خفيف ولا ثقيل فذلك ليس بالمتوسط الحقيقي انما ذلك
متوسط باللفظ واما الملكة والعدم فلا يكون لهما في الموضوع متوسط لانهما
بها الموجبة والسالبة بعينها مخصصة بجنس او موضوع وليس في وقت وحال
فيكون نسبة الملكة والعدم الى ذلك الشيء والحال نسبة النقيضين الى الوجود كله
اذ لا واسطة بين النقيضين فكذلك لا واسطة بين الملكة والعدم **فصل** في
اقتصاص مذاهب القدماء الاقدمين في المثل والتعليميات والسبب الداعي
الى ذلك وبيان اصل الجهل الذي وقع لهم حتى زاغوا لاجله قد حان لنا ان
نتجرد لمناقضة آراء قيلت في الصور والتعليميات والمبادي المفارقة
والكليات مخالفة للاصول التي قد قررناها وان كانت في صحة ما قلناه واعطيناه
القوانين التي اعطيناها تنبيها للمستبصر على حل جميع شبههم وافسادهما
ومناقضات مذاهبهم لكنا مستظهرون نتكلف ذلك بانفسنا لما رجونا
ان يجري في ذلك من فوائد نذكرها خلال ما نقول وما نساء اياهم يكون قد

فيها

ذهب علينا فيما قدمناه وشرحناه ونقول ان كل صناعة فان لها ابتداء نشوء يكون
نيئة فجة غير انها تنضج بعد حين ثم انها تزداد وتتكمل بعد حين آخر ولذلك كانت
الفلسفة في قديم ما اشتغل به اليونانيون خطابية ثم خالطها غلط وجدل
وكان السابق الى الجمهور من اقسامها هو القسم الطبيعي ثم اخذوا يتنبهون للتعليمي
ثم للالهي وكانت لهم انتقالات من بعضها الى بعض غير سديدة واول ما انتقلوا
من المحسوس الى المعقول تشوشوا فظن قوم ان القسمة توجب وجود
شيئين في كل شيء كانسانين في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول
مفارق ابدي لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا
مثاليا وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة واياها
يتلقى العقل اذ كان المعقول امرا لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد
وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه واياها تتناول وكان المعروف بافلاطون
ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الرأي ويقولان ان للانسانية معنى واحدا موجودا
يشترك فيه الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد
فهو اذن المعقول المفارق وقوم آخرون لم يروا لهذه الصور مفارقة بل لمبادئها
وجعلوا الامور التعليمية التي تفارق بالحد مستحقة للمفارقة بالوجود وجعلوا
ما لا يفارق بالحد من الصور الطبيعية لا يفارق بالذات وجعلوا الصور الطبيعية
انما تتولد بمقارنة تلك الصور التعليمية للمادة كالتقعير فانه معنى تعليمي فاذا
قارن المادة صار فطوسة وصار معنى طبيعيا وكان للتقعير من حيث هو تعليمي
ان يفارق وان لم يكن للافطس من حيث هو طبيعي ان يفارق واما افلاطون فاكثر ميله الى ان

بافلاطون خ د

المتوسطة بين المفارقة واما التعليميات فانها عنده معان بين الصور وبين الطبيعيات الماديات
فانها وان فارقتها في الحد فليس يجوز ان يكون عنده بعد قائم لا في مادة لانه اما ان يكون
متناهيا او غير متناه فان كان غير متناه فذلك محال لانه بمجرد طبيعته كان الكل بعدا غير
متناه وان لم يجز لانه مجرد عن المادة كان المادة مقيدة للحجم والصورة كلا الوجهين
فهو بل وجود بعد غير متناه محال وان كان متناهيا فانحصاره في حد محدود وشكل
مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته وان ينفعل الصورة
لمادتها فيكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال فيجب ان يكون متوسطة واما الآخرون
فانهم جعلوا مبادي الامور الطبيعية امورا تعليمية وجعلوها المعقولات بالحقيقة
فجعلوها المفارقات بالحقيقة وذكروا انهم اذا جردوا الاحوال الجسمانية عن
المادة لم يبق الا اعظاما واشكالا واعدادا وذلك لان المقولات التسع فان الكيفيات
الانفعالية والانفعالات منها والملكات والقوى واما الاضافة فهي تتعلق بالافعال
بعده فهي تقتضي مادة فيبقى الاين وهو كمي ومتى وهو كمي والوضع وهو كمي واما
الانفعال والانفعال فهو مادي (مادي ذو) فيحصل من هذا ان جميع ما ليس بكمي فهو متعلق
بالمادة والمتعلق بالمادة مبدأه هو الكمي المتعلق بالمادة فيكون التعليميات هي المبادي
ويكون هي المعقولات بالحقيقة وسائر ذلك غير معقولة ولذلك فلا يجد احد لحد اللون
والطعم وغير ذلك حدا يعبأ به وانما هو نسبة الى قوة مدركة لا يعقلها عندهم العقل
انما يتخيلها الخيال تبعا للحس فلو قالوا واما الاعداد والمقادير واحوالها فهي معقولة
لذاتها فهي اذن المفارقة وقوم جعلوها مبادي ولم يجعلوها مفارقة وهم
اصحاب فيثاغورث وركبوا كل شيء من الوحدة والثنائية وجعلوا الوحدة

جعلوا

الوحدة في حيز الخير والخير وجعلوا الثنائية في حيز الشر وغير الخير الشر وقوم
المبادي الزائد والناقص والمساوي وجعلوا المساوي مكان الهيولى عنده
الاستحالة الى الطرفين وقوم جعلوه مكان الصورة لانها الحاصر المحددة ولا
حد للزائد والناقص ثم تشعبوا في تركيب الكل من التعليميات فجعل بعضهم
التعليميات العدد مبدأ للمقادير وركب الخط من وحدتين والسطح من اربع وحدات
وبعضهم جعل كل واحد منهما جزءا على حدة واكثرهم على ان العدد هو المبدأ
والوحدة هي المبدأ الاول فان الوحدة والهوية مثل زمان او [illegible]
وقد رتبوا العدد واشتقوه من الوحدة على وجوه ثلثة احدها على وجه العدد
العددي والثاني على وجه العدد التعليمي والثالث على وجه التكرار واما وجه
العدد العددي فجعلوا الوحدة في اول الترتيب ثم الثنائية ثم الثلاثية
واما العدد التعليمي فجعلوا الوحدة مبدأ ثم اثنين ثم الثالث ورتبوا العدد
على توالي وحدة وحدة واما الثالث فجعلوا ان العدد بتكرار وحدة بعينها
لا باضافة اخرى اليها والعجب من طائفة فيثاغورس يرى ان العدد يتألف
من وحدة وهو يرى ان الوحدة لا يقوم وحدها فانه وحدة شيء هو المحل جوهر
وحتى يكون التركيب فيكون الكثرة منه هو لا منه يجعل الكل رتبة تعليمية من
العدد مطابقة لصورة موجودة فيكون عند التجريد رتبة عدد وعند
المخلوط بالمادة وصورة انسان او فرس فذلك المعنى الذي اشرنا فيما سلف
وقوم يرون ان بين هذه الصورة العددية وبين المثل فرقا ومن هؤلاء
من جعلها متوسطات على ما سلف قبل واكثر الفيثاغورسين يرون ان العدد

عطوه خر

التعليمي هو المبدأ ولكنه غير مفارق ومنهم من يجوز تركيب الصور الهندسية من الآحاد
فيمتنع تنصيف المقادير ومنهم من لا يرى بأساً بأن يكون التعليميات مركبة من أعداد
يعرض لها بعد التركيب أن تقطع عن النهاية ومنهم من يجعل الصور العددية مباينة
للصور الهندسية وأنت إذا فكرت وجدت أصول أسباب الغلط
في جميع ما ضل فيه هؤلاء القوم خمسة أحدها ظنهم أن الشيء إذا جرد من حيث
لم يقرن به اعتبار غيره كان مجرداً في الوجود عنه كأنه إذا التفت إلى الشيء
وحده ومعه قرينه التفت لا على الالتفات إلى قرينه فقد جعل غير مجاور لقرينه
وبالجملة إذا نظر إليه بلا شرط المقارنة فقد ظن أنه نظر إليه بشرط عدم المقارنة
حتى إنما يصلح أن ينظر فيه لأنه غير مقارن بل مفارق فظن لهذا أن المعقولات الموجودة
في العالم لما كان العقل ينالها من غير أن يتعرض لما يقارنها أن العقل ليس ينال
إلا المفارقات منها وليس كذلك بل لكل شيء من حيث ذاته اعتبار ومن حيث إضافته
لمقارن اعتبار فإنا إذا عقلنا صورة الإنسان مثلاً من حيث هي صورة إنسان
وحده فقد عقلنا موجوداً وحده من حيث ذاته ومن حيث عقلنا فليس يجب أن يكون
وحده مفارقاً فإن المطلق لا من حيث هو هو غير مفارق على جهة السلب لا على جهة
العدول الذي يفهم منه المفارقة بالقوام وليس يتعذر علينا أن نقصد بالإدراك
أو بغير ذلك من الأحوال واحداً من الاثنين ليس شأنه أن يفارق صاحبه قواماً
وإن فارقه حداً ومعنى وحقيقة إذا كانت حقيقته غير داخلة في حقيقة
الآخر إذ المعية توجب المقارنة لا المداخلة في المعنى والسبب الثاني غلطهم
في أمر الواحد فإنا إذا قلنا لهذا الإنسانية معنى واحد لم يذهب فيه إلى أنه

عددها فود
للكثيرة

بل إنه معنى عدده واحد هو بعينه يوجد في كثيرين فيتكثر بالإضافة كأب واحد يكون
بل هو كأب الأولاد متفرقين وقد استقصينا القول في هذا في موضع آخر
فهؤلاء لم يعلموا أنا نقول لأشياء كثيرة إن معناها واحد ونعني بذلك أن أي واحد
منها لو توهمناه سابقاً إلى مادة هي بالحالة التي للآخر كان يحصل منه هذا الشخص الواحد
وكل أي واحد منها يسبق إلى الذهن منطبعاً فيه كان يحصل منه هذا المعنى الواحد
وإن كان إذا سبق واحد يبطل الآخر ولم يعمل شيئاً إلا كالحرارة التي لو طرأت على مادة
فيها رطوبة أثرت معنى آخر أو تعرضت لذهن سبق إليه معنى رطوبة ومعقولها
لعقلت معنى آخر ولو أنهم فهموا معنى الواحد في هذا لكفاهم ذلك مما أضلهم والثالث
جهلهم بأن قولنا إن كذا من حيث هو كذا شيء آخر مباين في الحد لقول مناقض
كقول المسؤول الغالط إذا سئل هل الإنسان من حيث هو إنسان واحد أو كثير
فيقول واحد أو كثير فإن الإنسان من حيث هو إنسان إنسان فقط وليس من حيث هو
إنسان شيئاً غير الإنسان والوحدة والكثرة غير الإنسان وقد فرغنا لتفهيم هذا
والرابع ظنهم أنا إذا قلنا إن الإنسانية توجد دائماً باقية أن هذا القول هو
قولنا إن الإنسانية واحدة أو كثيرة وإنما يكون هذا لو كان قولنا الإنسانية إنسانية
واحدة أو كثيرة معنى واحداً ولذلك لا يجب أن يحسبوا أنهم إذا سلموا لأنفسهم أن
الإنسانية باقية فقد لزمهم أن الإنسانية الواحدة بعينها باقية حتى يضعوا
إنسانية أزلية والخامس ظنهم أن الأمور المادية إذا كانت معلولة يجب
أن يكون عللها أموراً يمكن أن تفارق فإنه ليس إذا كانت الأمور المادية معلولة
وكانت التعليميات مفارقة يجب أن يكون عللها التعليميات لا محالة بل ربما كانت جواهر أخرى ليست

حدودها

من المقولات العشر ولم يحققوا لكن التحقيق ان الهندسيات من التعليميات لا يستغني
عن المواد مطلقا وان استغنت عن نوع من المواد وهذه اشياء يشبه ان يكون
في تحقيقها اصول سلفت لنا فليتجرد للقائلين بالتعليميات فصل في ابطال
القول بالتعليميات والمثل فنقول انه ان كان في التعليميات تعليمي مفارق
للتعليمي المحسوس فاما ان لا يكون في المحسوس تعليمي البتة او يكون فان لم
يكن في المحسوس تعليمي وجب ان لا يكون مربع ولا مدور ولا محدود محسوس
واذا لم يكن شيء من هذا محسوسا فكيف السبيل الى اثبات وجودها بل الى تخيلها
فان مبدا تخيلنا لذلك من الوجود المحسوس حتى لو توهمنا واحدا لم يحس
شيئا منها لحكمنا انه لا يتخيل بل لا يعقل شيئا منها على انا اثبتنا وجود كثير منها
في المحسوس وان كانت طبيعة التعليميات قد يوجد لبعض في المحسوسات فيكون لتلك
الطبيعة بذاتها اعتبار فيكون ذاتها اما مطابقة بالحد والمعنى للمفارق
او مباينة له فان كانت مفارقة له فيكون التعليميات المعقولة امورا غير التي يتخيلها
او نعقلها ويحتاج في اثباتها الى دليل مستانف ثم نشتغل بالنظر في حال مفارقتها
فلا يكون ما عملوا عليه من الاخلاد الى الاستغناء عن اثباتها والاشتغال بتقديم
الشغل في بيان مفارقتها عملا يستنام اليه وان كانت مطابقة بحسب ركة في
الحد فلا يخلو اما ان يكون هذه التي في المحسوسات انما صارت فيها بطبيعتها
وحدها فكيف يفارق له حدها ما واما ان يكون ذلك امرا يعرض لها بسبب من الاسباب
ويكون هي معروضة لذلك وحدود ما غيرها نعته من لحوق ذلك اياها فيكون من
شان هذه المادة ان يفارق وهذا خلاف ما اعتقدوا وبنوا عليه اصل رايهم

استنام اليه سكن واطمان صح

اليها

رايهم وليعرفوا ان هذه المادة التي مع العوارض اما ان تحتاج الى المفارقات او لا تحتاج
فان كانت تحتاج الى مفارقات عن طبائعها فيحتاج المفارقات ايضا الى
اخرى وان كانت هذه انما تحتاج الى المفارقات لما عرض لها حتى لولا ذلك العارض
لكان لا تحتاج الى المفارقات البتة ولا كان يجب ان يكون للمفارقات وجود البتة فيكون
العارض للشيء يوجب وجود امر اقدم منه غني عنه ويجعل المفارقات محتاجا اليها
حتى يجب لها وجود فان لم يكن الامر كذلك بل كان وجود المفارقات يوجب وجودا مع
هذا العارض فلم يوجب العارض في غيرها ولا يوجب في انفسها والطبيعة متفقة وان
كانت غير محتاجة الى المفارقات فلا يكون المفارقات عللا لها بوجه من الوجوه ولا الابعاد
او الجو ويلزم ان يكون هذه المفارقات ناقصة فان هذه المفارق للمادة تلحقها من القوى
والافاعيل ما لا يوجد للمفارق وكم الفرق بين شكل انساني وبين شكل انساني حي
فاعل والعجب منهم او يجعلون الخط متجردا في قوام من السطح والنقطة عن الخط فما الذي
يجمعها في الجسم الطبيعي الطبيعة واحدة منها يوجب ذلك فكل يجب ان يجمعها لو كانت
مفارقة او قوة اخرى نفس او عقل او باري ثم الخط كيف يتقدم عن الجسم التام
تقدم العلل وليس هو صورة فليس الخط صورة الجسمية ولا هو فاعله ولا هو غايته
بل ان كان ولا بد فالجسم التام الكامل في الابعاد هو الغاية للخط وغيره ولا هو هيولاه
بل هو شيء يلحقه من جهة ما يتناهى او ينقطع وايضا يلزم القائل بالاعداد ان يجعل
التفاوت بين الامور بزيادة كثرة ونقصانها فيكون الخلاف بين الانسان والفرس
ان احدهما اكثر والاقل داخل موجود في الاكثر فيكون في احدهما الاخر ومن هؤلاء
من يجعل الاعداد متساوية فيكون ما خالف به الاكثر الاقل جزءا من الاقل لكنه

الاسم

منهم من يجعل الوحدات التي غير متناهية فإنها لا تختلف بالحد فليست وحدات إلا باشتراك
وإن كانت لا تختلف بالحد لكنها بعد اتفاق في الحد تزيد وتنقص فإما أن يكون
زيادة الزائد منها بشيء فيها بالقوة كالمقادير فيكون الوحدة مقدارا
لا عددا ومقدارنا وإن كانت زيادة الزائد بشيء فيها بالفعل كالأعداد فيكون
الوحدة كثرة ويلزم القائلين بالعدد العددي والمركبين منه صور الطبيعيات
أن يلزموا أحد شيئين إما أن يجعلوا للعدد المفارق الموجود منه نهاية
فيكون تناهيه عند حد من الحدود دون غيره من الاختراع الذي لا يحصل
له أو يجعلوه غير متناه فيجعلوا صور الطبيعيات غير متناهية وهؤلاء يجعلون
الوحدة الأولى غير كل وحدة في الوحدة التي في الثنائية ثم يجعلون
الثنائية الأولى غير الثنائية التي في الثلاثية والمقدم منها وكل فيما بعد
الثلاثية وهذا محال فإنه ليس بين الثنائية الأولى والثنائية التي في الثلاثية
فرق في الذات بل في عارض وهو مقارنة شيء لها ومقارنة الشيء للشيء
لا يجوز أن يبطل ذاته ولو أبطل ذاته لما كان مقارنا لأن المقارن مقارن
للموجود وأما المفرد غير مقارن فكيف يكون الوحدة مفردة للوحدتين
إلا بأن فقدتا واحد واحدا منهما وكيف يكون الوحدة مفردة للوحدة
ولو فقدتها لم تكن ثنائية بل الثنائية بمقارنة وحدة إياها لا يصير
مباينة في الذات للثنائية بوجودها غير مقارنة للوحدة فإن الوحدة
لا تغير بالمفارقة حالا بل يجعل الكل أكثر ويثبت الجزء على حالة وبالجملة
إذا كانت للوحدات مشاكلة والتراكيب وحدا كانت الطبيعيات متفقين

متفقين إلا أن يعرض لشيء يغيره ويفسده فلا يمكن أن لا يكون الوحدات متشاكلة فإن العدد
يحدث من وحدات متشاكلة لا غير على أن قوما منهم يقولون إن الثنائية يلحقها
من حيث هي ثنائية وحدة غير وحدة الثلاثية فلذلك يكون وحدة الثنائية من غير
وحدة الثلاثية فيلزم أن يكون العشرية مركبة لا من خماسيتين على ما يكون به الخما
سيتان خماسيتين لأن آحاد العشرة غير آحاد الخماسية فلا تركب العشرية
من خماسيتين ويلزم أن يكون آحاد خماسية إذا كان جزء عشرة هي لغير الآحاد كما إذا
كانت جزء خمسة عشر لكنهم عساهم يقولون إن الخماسية التي في خمسة عشر غير
الخماسية التي في العشرية البسيطة لأنها خماسية لا عشارية وهي جزء من خمسة
عشر فيلزم أن يكون للعشرية إذا أضيف إليها الخماسية لا يصير خمسة عشر
ويستحيل آحادها وذلك كله محال ثم إن لم يكن خماسية العشرة مساوية للخماسية
المطلقة فلا يكون خماسية إلا باشتراك الاسم وبالحري أن ينفهم معنى الخماسية
لا يصير منها بعد المشاركة في اللفظ وإن كانا متساوية فيكونان إذن الآحاد في جميعها متساوية
والثنائيات والثلاثيات فيكون لنفس صورة الثلاثية موجودة في الرباعية لكن
صورة النوع طبيعي والرباعية كذلك فيكون الأنواع الطبيعية موجودة فيها أنواع
أمور أخرى هي لغيره مثلا إذا كان عدد ما هو صورة للإنسان ثم عدد آخر صورة
للفرس أما أكثر منه وأما أقل فإن كان أكثر منه كان نوع الإنسان موجودا في الفرس وإن كان
أقل منه كان نوع الفرس موجودا في الإنسان فيلزم أن يكون صورة أنواع قبل
أنواع وصورة أنواع بعد أنواع إذا كانت أشد تركيبا منها وأنه ثم يأخذ
تركيب الأنواع من الأنواع هذا غير متناه ثم كيف يكون عدد موجب له ترتيب

واما الذين

ذاتي هذه الوحدانية والثنائية يذهب الى غير النهاية بالفعل وقد تبين استحالته وهؤلاء
يولدون العدد بالتكرير مع ثبات الوحدة للواحد فليس يفهم التكرير فيه معنى
التالي ذلك في آخر غير الاول بالعدد فان كان العدد بفعل التكرير وكل واحد منها الاول
والثاني فيه وحدة فليس مبدأ تأليف عدد فان كان الاول منها من حيث هو اول وحدة
والثاني منها من حيث هو ثان وحدة فهناك وحدتان فان الوحدة الوحدة لا تتكرر الا
بان يكون هناك مرة بعد اخرى وهذه المرة اما ان يكون زمانية او ذاتية فان كانت زمانية
ولم يعدم في الوسط فهي كما كانت لا انها كررت وان عدمت ثم اوجدت فالموجودة
شخصية اخرى وان كانت ذاتية فذلك ابعد وقوم جعلوا الوحدة كالهيولى للعدد
وقوم جعلوها كالصورة لانها تقال على الكل والعجب من الفيثاغورسيين اذا جعلوا
الوحدات الغير المتجزية مبادي للمقادير وعلموا انها تذهب في التجزي الى غير النهاية
وقال قوم ان الوحدة اذا قارنت المادة صارت نقطة على ذلك القياس فان الثنائية
اذا قارنته فعلت خطا والثلاثية سطحا والرباعية جسما فلا يخلو اما ان يكون المادة
لها مشتركة او يكون لكل واحد منها مادة اخرى فان كانت لها مادة واحدة فيصير المادة
تارة نقطة ثم تنقلب نقطة وهذا مع استحالته يوجب ان لا يكون كون النقطة مبدأ للجسم
اولى من ان يكون الجسم مبدأ للنقطة بل هما يكونان من الامور المتعاقبة على موضوع واحد
وان كانت موادها مختلفة فلا يوجد في مادة الثنائية وحدة فلا يكون في مادة الثنائية وحدتان
فلا يوجد في مادة الثنائية ثنائية ويلزم ان لا يكون هذه الاشياء البتة معا واما على
مذهب التحقيق فليست النقطة موجودة الا في الخط الذي هو في السطح الذي هو
في صورة الجسم الذي هو في المادة وليست النقطة مبدأ الا بمعنى الطرف واما بالحقيقة فالجسم

بالمضاف

فجعل

فالجسم المبدأ بمعنى انها معروض للاتناهي هو العجب ممن جعل المبدأ الزيادة والنقصان
مبدأ او المضاف هو امر عارض لغيره من الموجودات ومتأخر عن كل شيء ثم كيف يمكنهم ان
يجعلوا في الوجود كثرة فان الوحدة الثنائية التي توجد في الكثرة مضافة الى الاول
وان كانت موجودة لذاتها فهما ذاتان وحدة ووحدة وواجب الوجود بذاته لا يتكثر
ولا يباين شيئا الا بالجوهر لا بالعدد وان جاءت بانضمام وحدة فليست الوحدة الا
مقدارا فان جاءت بسبب آخر فالوحدة لها علة موجودة في طبيعتها وليست من
الامور التي بذاتها ومن المبادي التي توجد ولا سبب لها ثم كيف جعلوا الوحدة
والكثرة من الاضداد وقسموها الى الخير والشر فمنهم من مال ان يجعل العدد من الخير لما
فيه من الترتيب والتركيب والنظام ومنهم من مال الى ان يجعل الوحدة من الخير فان
كانت الوحدة من الخير فكيف يولدها خيره شرا وكيف صار ازدياد الخير شرا وان
كانت الكثرة خيرا والوحدة شرا وكيف حصل من ازدياد الشر خيرا وكيف كان
الاول وهو المبدأ شرا حتى صار الافضل معلولا والانقص علة ومنهم من جعل العدد
والوحدة من باب الخير وجعل الشر الهيولى ان كانت معلولة فيكون لها علة تستند
الى الهيولى فيتعلق على ما نقصد بالكلام فان كانت تستند الى الصورة فكيف ولدت الخير الشر
وان لم يكن معلولة فهي واجبة بذاتها فاما ان يكون قابلة للانقسام او مجردة
فان كانت قابلة للانقسام في نفسها فهي مقدار مؤلف من آحاد وعلى رأيهم فهي تنقسم
من الخير وان كانت غير منقسمة في ذاتها فذاتها وحدانية والوحدانية عندهم
هي وحدانية خير اذ ليس عندهم للخير معنى الا كونها وحدة او نظاما من العدد
والوحدة اولى عندهم بذلك فان جعلوا كون الوحدة وحدة غير كونها خيرا انتقضت

وحدانية

اصولهم كلها وان جعلوا الوحدانية جزئية يلزم من ذلك ان يكون للهيولى لانها
جزئية ثم ان كانت الوحدانية فيها جزئية ولكنها لاحقة عليها عرضية فليوجد الملحوق
بها هذا البحث بعينه ثم كيف تتولد من الاعداد حرارة وبرودة وثقل وخفة
حتى يكون عددا يوجب انه يتحرك الشيء الى فوق وعدد يوجب ان يتحرك الشيء
الى اسفل فان بطلان هذه مما يغني عن تكلف ابانته على ان قوما منهم جعلوا
الاشياء تتولد عن طبائع كيفية ويوجد [illegible] معها فيكون المبادي ليس
اعدادا بل اعداد وكيفيات وامور اخرى وهذا تحكم عندهم واعلم بعد هذا
كله ان التعليميات لا تفارق الجزئية ذلك لانها في انفسها ذوات حظ وافر من
الترتيب والنظام والاعتدال وكل شيء منها على ما ينبغي ان يكون له وهذا اجزاء
كل شيء المقالة الثامنة في معرفة المبدأ الاول فصل في تناهي العلل
الفاعلية والقابلية واذ قد بلغنا هذا المبلغ من كتابنا فبالحري ان نختمه
بمعرفة المبدأ الاول للوجود كله وانه هل هو موجود وهل هو واحد لا شريك
له في مرتبته ولا ند له وندل على مرتبته في الوجود وعلى ترتيب الموجودات
دونه ومراتبها وعلى حال العود اليه مستعينين به فاول ما يجب علينا من ذلك
ان ندل على ان العلل من الوجوه كلها متناهية وان في كل طبقة منها مبدأ اول
جميعها واحد وانه مباين لجميع الموجودات واجب الوجود وحده وان كل
موجود فمنه ابتداء وجوده فنقول اما ان علة الوجود للشيء يكون موجودة
معه [illegible] فقد سلف لك وتحقق فنقول انا اذا فرضنا معلولا وفرضنا
له علة ولعلته علة فليس يمكن ان يكون لكل علة علة بغير نهاية لان المعلول

العلة
علة
كانت

المعلول وعلته وعلة علته اذا اعتبرت جملتها في القياس الذي لبعضها الى بعض
علة اولى مطلقة للامرين وكان للامرين نسبة المعلولية اليها وان اختلفا في ان
احدهما معلول بمتوسط والآخر معلول بغير متوسط ولم يكن كذلك الاخير ولا
المتوسط لان المتوسط الذي هو العلة المماسة للمعلول علة لشيء واحد فقط
والمعلول ليس علة لشيء ولكل واحد من الثلثة خاصية فكانت خاصية الطرف المعلول
انه ليس علة لشيء وخاصية الطرف الآخر انه علة للكل غيره وكانت خاصية المتوسط انه علة
لطرف ومعلول لطرف وسواء كان الوسط واحدا او فوق واحد وان كان فوق واحد
فسواء ترتب ترتيبا متناهيا او ترتب ترتيبا غير متناه فانه ان ترتب في كثرة متناهية
كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة تشترك في خاصية الوسط بالقياس
الى الطرفين فيكون لكل واحد من الطرفين خاصية وكذلك ان ترتب في كثرة غير متناهية
فلم يحصل الطرف كان جميع الغير المتناهي مشتركا في خاصية الواسطة لانك اي جملة
اخذت كانت علة لوجود المعلول الاخير وكانت معلوله اذ كل واحد منها معلول وبالجملة
متعلقة الوجود بها ومتعلق الوجود بالمعلول معلول الا ان تلك الجملة شرط في وجود
المعلول الاخير وعلة له وكلما زدت في الحصر والاخذ كان الحكم الى غير النهاية باقيا
فليس يجوز اذن ان يكون جملة علل موجودة وليس فيها علة غير معلولة وعلة
اولى فان جميع غير المتناهي يكون واسطة بلا طرف وهذا محال وقول القائل انها اعني
العلل قبل العلل تكون بلا نهاية مع تسليمه لوجود الطرفين حتى يكون الطرفان
وبينهما وسائط بلا نهاية ليس يمنع غرضنا الذي نحن فيه وهو اثبات العلة
الاولى على ان قول القائل ان هاهنا طرفين ووسائط بغير نهاية قول يقوله باللسان دون

حاشية

الاعتقاد وذلك لانه اذا كان له طرف فهو متناه في نفسه وان كان المحصى لا ينتهي طرفه فان ذلك
في المحصى لا في الشيء نفسه وكون الامر في نفسه متناهيا هو ان يكون له طرف وكل ما بين الطرفين
فهو محدود بضرورة بينهما فقد تبين من جميع هذه الاقاويل ان ههنا علة اولى فانه
وان كان ما بين الطرفين غير متناه ووجد الطرف فذلك الطرف اول علة لا تتناهى
وهو علة غير معلول وبهذا البيان يصلح ان يجعل بيانا لتناهي جميع طبقات
اصناف العلل وان كنا استعملناه في العلل الفاعلية بل قد علمت ان كل ذي ترتيب
في الطبع فانه متناه وذلك في الطبيعيات وان كان لا تدخل فيها فنقبل ههنا بيان تناهي
العلل التي تكون اجزاء من وجود الشيء ومتقدمة في الزمان وهي العلل التي تخص باسم
العنصرية وهي ما يكون عنه الشيء بان يكون هو جزء جوهره ذاتيا للشيء وبالجملة
اعتبر بقولنا شيء من شيء ان يكون قد دخل في وجود الثاني امر كان للشيء الاول اما
الجوهر والذات الذي للشيء الاول مثل الانسان في الصبي اذا قيل انه كان من صبي رجل
او جزء من الجوهر والذات الذي للشيء الاول مثل الهيولى في الماء اذا قيل انه كان منه
هواء ولا نعتبر المفهوم من قول القائل كان من كذا اذا كان بعده ولم يدل اللفظ
من على شيء من ذات الاول بل على البعدية فقط فنقول ان كون الشيء من الشيء
لا بمعنى بعد الشيء بل بمعنى ان في الثاني اجزاء الاول داخلا في جوهره يقال على الوجهين
احدهما بمعنى ان يكون الاول انما هو ما هو فانه بالطبع متحرك الى الاستكمال بالثاني
كالصبي انما هو صبي لانه في طريق السلوك الى الرجلية مثلا فاذا صار رجلا لم
يفسد ولكنه استكمل لانه لم يزل عنه امر جوهري ولا ايضا امر عرضي الا ما يتعلق
بالنقص وبكونه بالقوة بعد اذا قيس الى الاخير والثاني بان يكون الاول ليس في طباعه

مهيّئة

من حامل

في طباعه انه يتحرك الى الثاني وان يلزمه الا لقبول صورة لا من جهة مهيئة ولكن من جهة
واذا كان منه الثاني لم يكن من جوهره الذي بالفعل الا بمعنى بعد ولكن كان من جزء
جوهره وهو الجزء الذي يقارن القوة مثل الماء انما يصير هواء بان يخلع عن
هيولاه صورة المائية ويحصل لها صورة الهوائية والقسم الاول كما لا يخفى عليك
يحصل فيه الجوهر الذي للاول بعينه في الثاني والقسم الثاني لا يحصل الجوهر الذي
في الاول بعينه للثاني بل جزء منه ويفسد ذلك الجوهر ولما كان في اول قسمين جوهره
هو اقدم موجودا فيما هو اشد تأخرا لانه هو بعينه او هو بعض منه كان الثاني
هو مجموع الجوهر الاول وكمال يضاف اليه ولما كان قد علم فيما سلف ان الشيء
المتناهي هو الموجود بالفعل لا يكون له ابعاض بالفعل كانت ابعاضا مقدارية
او معنوية لها ترتيب غير متناهية فقد استغنينا بذلك عن ان نشتغل ببيان انه
هل يمكن ان يكون موضوع من هذا القبيل قبل موضوع بلا نهاية او لا يمكن واما
الثاني من هذين القسمين فنحن نظهر وجوب التناهي فيه لان الاول انما هو بالقوة
الثاني لاجل المقابلة التي بين صورته وبين صورة الثاني وتلك المقابلة تقتضي
في الاستحالة على الطرفين الا ان يكون كل واحد من الامرين موضوعا للاخر فيفسد
هذا الى ذاك وذاك الى هذا فحينئذ بالحقيقة لا يكون احدهما بالذات متقدما على الاخر
بل يكون تقدمه عليه بالعرض اي باعتبار الشخصية دون النوعية ولهذا ليس
طبيعة الماء اولى بان يكون مبدأ للهواء من الهواء للماء بل هما كالمتكافئين في الوجود
واما هذا الشخص من الماء فيجوز ان يكون لهذا الشخص من الهواء ولا يمتنع
ان يتفق ان لا يكون لتلك الاشخاص نهاية في بداية ولكنا ههنا انما فيما هو شخصية

مبدأ بالموضوعية وفيما هو بالعرض مبدأ لا بالذات فانا نجوز ان يقع هناك علل لما
نهايته في الماضي او المستقبل وانما علينا ان نبين التناهي في الاشياء التي بذواتها
علل فهذا هو الحق في الفصلين بعد ان نستعين لتفهيم ما قيل الحال في
الطبيعيات والقسم الاول هو الذي هو بذاته علة موضوعه ولا ينعكس فتصير
الثاني علة للاول فان الثاني فيما كان عند الاستكمال والاول عند الحركة التي
الى الاستكمال لم يجز ان يكون حركة الى الاستكمال بعد حصول الاستكمال كما يجوز ان يكون
الاستكمال بعد الحركة الى الاستكمال فيجوز رجل من صبي ولم يجز صبي من رجل

فصل

في شكوك يلزم ما قيل وحلها ولنحن فقد آخرنا في البيان ان يحاذي المذكور
منه في التعليم الاول في المقالة الموسومة بالالف الصغرى ثم على هذا الموضع
شكوك يجب ان نوردها ونتجرد لحلها فمن ذلك انه لقائل ان يقول ان المعلم
الاول لم يستوف القسمة في كون شيء من شيء آخر لانه ذكر ذلك على وجهين
احدهما كون الشيء عن آخر يفسده وبالجملة الكون الذي على سبيل الاستحالة
والثاني كون الشيء المستكمل عن المتحرك اليه الذي في طريق الكون وهذا غير مستوف
للقسمة لان كل ما يتكون عنه الشيء يكون اولا على وجهين وهو انه لا يخلو اما ان يكون
الاول المكون منه هو على وجه ذاته لم يبطل منه شيء ولم يفسد الا معنى الاستعداد
او ما يتعلق به واما ان يكون الاول انما يمكن ان يكون منه الثاني بزوال شيء
عن الاول والقسم الاول لا يخلو اما ان يكون عنه الشيء وقد كان مستعدا فقط فخرج
الى الفعل دفعة من غير سلوك او يكون قد كان مستعدا فقط فخرج الى الفعل
بحركة متصلة كانت فيما بين الاستعداد الصرف وبين الاستكمال الصرف فيكون الكائن

الثاني القسم

الكائن في القسم الاول ينسب الى انه كائن من حالة واحدة كقولنا كان من الجاهل عالم والكائن في
القسم الثاني ينسب الى انه كان تارة عن حالة ليس لها كقولنا كان من الصبي رجلا وتارة عن حالة مستعدة فقط كقولنا
عن المني رجل فان اسم الصبي هو للمستعد ان يستكمل رجلا وهو في السلوك واسم المني المستعد
ان يكون انسانا بشرط ان يكون في سلوك فقد ترك المعلم الاول من الاقسام ما كان استكمالا وكان
الكون فيه غير منسوب الى الحركة نحو الاستكمال وايضا فانه ليس كل خروج من استعداد صرف الى الفعل
استكمالا فان النفس يعتقد الرأي الخطأ فتخرج الى الفعل فيه من القوة ويكون ليس على سبيل
الاستكمال ولا ايضا على سبيل الاستحالة وايضا فان العناصر تتكون منها الكائنات فتكون
مستحيلة عند الامتزاج غير فاسدة في صورها الذاتية على ما علمت ويكون المزاج غير كائن
فيها لزوال ضد المزاج بل بزوال عدمه فقط فيكون هذا القسم ليس هو مما القسم الذي مثل
له بكون الهواء من الماء وذلك لان العناصر لا تفسد في انواعها عند المزاج بل تستحيل ولا هو
القسم الذي مثل له بكون الرجل من الصبي لانه كما لا ينعكس ولا يكون الصبي من بعد الرجل
وهنا ينعكس فيكون من الممتزج كيف عند امتزاج بعد فساد المزاج وايضا فانه انما تكلم لا على
الموضوع بما هو الموضوع بل بما يدل عليه لفظ الكون من الشيء ومعلوم ان هذا لا يقال
لكل نسبة للمتكون الى الموضوع فانما كان من المستعد التي يكون منها الشيء بالاستكمال لا
اسم له من جهة ما هو مستعد او لا يلحقه تغير عن حالة التي له قبل الخروج الى الفعل فلا يقال ان
الشيء كان منه ولا يقال كما يقال ان من رجل وكان من الصبي لان الصبي اسم لشيء من جهة ما هو
ناقص ولانه لا يتم الا بالاستحالة لا ايضا في طريق السلوك فكانه لما سمي كان المعنى يدل
عليه الاسم يزول عنه عند الخروج الى الفعل كانه ما لم يتم فيه زوال امر ما كان
له بسببه استحقاق الاسم لم يقل انه يكون منه شيء فيعرض من هذا ان يكون ما لا اسم فيه

لا الموضوع

نسبة الثاني لا الموضوع غير داخلة في هذه القسمة وبعض هذا ان يكون النسبة
بالعرض لا الذي بالذات لان الصبي بما هو صبي لا يجوز ان يصير رجلا حتى يكون هو
صبي ورجل بل يفسد المعنى المفهوم من اسم الصبي حتى يصير رجلا فيكون الكون
من الصبي آخر الامر بمعنى بعد ويكون ايضا انما يتكلم في الموضوعات التي بالعرض
وايضا فانه لا يصح اما ان يكون الماء اذا كان منه الهواء عنصرا له بوجه ما او لا يكون فان لم
يكن فالاشتغال بذكره باطل وان كان فليس يجب اذا كان الهواء يستحيل في كيفيته
التي علة لا المائية فيصير عنصرا له ان لا يستحيل في كيفية اخرى فيصير عنصر الشيء آخر
مثلا في رطوبته فيصير عنصر النار من غير ان يرجع ماء ثم كذلك النار في كيفية اخرى غير مقابلة
للتي فيها استحال اليه الهواء فيكون العلل المادية تذهب الى غير النهاية من غير ان
يرجع فان لم يتبين من وصفنا انه يجب ان يرجع لا محالة بل بان امكان الرجوع وتعلق
بذلك امكان التناهي فليس ذلك مطلوبه بل مطلوبه وجوب التناهي ولنشرع الآن
في حل هذه الشكوك فنقول اولا ان يكون كلام المعلم الاول انما هو في مبادي
الجوهر بما هو جوهر معروض له ما لا يقوم جوهريته ولا ايضا يكمله فيكون كلامه في كون الجوهر
من عنصره او من موضوع له اما على سبيل كون نوع الجوهر مطلقا واما على سبيل
كون كمال نوع الجوهر والاولى ايضا ان يكون كلامه في الكون الطبيعي دون الصناعي
اذا كان كذلك كان العنصر جزءا ذاتيا في وجود الكائن وايضا في وجود المتكون منه
لست اعني بالذاتي انه يكون ضروريا الوجود المركب منه ومن غيره في حد النفس
موجود للعنصر الا كون الغير الذاتية مثل العنصر في الجسم الابيض ولكن اعني
بالذاتية ان يكون كون العنصر جزءا ذاتيا له فلا يقوم ذلك العنصر بالفعل الا ان يكون

حكمها

الا ان يكون جزءا لذلك الشيء او لما الشيء بكماله الطبيعي اذ يكون جزءا الجوهر اذ لا جزء له
الا ان يكون العنصر يقوم دون ذلك ثم عرض له ان صار جزءا من المركب منه ومما عرض
فيه ليس هو مقوما له ولا متكملا لما يقومه فيكون كونه جزءا هو ذاتي بالقياس الى المركب
وليس ذاتيا بالقياس الى ذاته بل يجب ان لا يعرى عن كونه جزءا اذا كان كذلك لم يخل الموضوع
من احد امرين اما ان يكون متقوما بهذا الشيء او بآخر يقوم مقامه فيكون قد كان فيه قبل
حصول الصورة الحادثة فيه شيء آخر يقوم مقامها في تقويمه الا انها لا تجتمع مع هذا فيكون
قد كان قد حصل من العنصر ومن ذلك الشيء جوهر فلما كان الثاني فسد ذلك الجوهر المركب
وهذا احد القسمين واما ان يكون العنصر قد يقوم لا بهذا الشيء الذي حدث ولكن بصورة
غير مستكملة فيما له بالطبع ولكنها قد حصلت بحيث يقوم المادة فقط ولم يحصل الامر
الذي هو علة غائية لهذه الصورة بالطبع فيكون الجوهر قد حصل ولم يحصل كاملا
بالطبع واذا كان ذلك الكمال كمالا له بالطبع والقوة الطبيعية مبدأ الحركة الى الكمال
الذي بالطبع فيلزمه ضرورة ان لا يكون هذا الشيء موجودا على سلامة الطبيعة زمانا
لا عائق له فيه وهو غير متحرك بالطبع الى ذلك الكمال فاذا لا يلزم ضرورة في هذا القسم ان
يكون المستعد متحركا الى الكمال فقد ظهر اذا جميع اصناف كون الجوهر الذي يجب هذا
النظر هو داخل تحت احد هذين القسمين ضرورة وكذلك جميع اصناف ما هو كون الشيء
عن شيء يكون ذلك القابل في كليهما جزءا ذاتيا باعتباره في نفسه وباعتباره بالقياس الى المركب
وليس لقائل ان يقول انه يجوز ان يكون القوة الطبيعية لا تتحرك الى الكمال لا لعوائق
معاوقة من خارج او عائق مانع فمثال الاول فقدان ضوء الشمس في الحبوب والبذور
ومثال الثاني الامراض الذبلة في الجواب عن ذلك ان كلام المعلم الاول ليس الذي يكون

تقويمها او

والمعاضدة

لا محالة تحرك بالفعل بل في الذي لو لم يكن عائق للطبيعة وكانت الاسباب الطبيعية
بالطبع بطبيعة موجبة كان متحركا الى الكمال كما في طريق السلوك فقد ظهر اذن
ان سائر الاقسام غير مقصودة في هذا البحث الا القسم المذكور بل هذا الحكم غير
صحيح في سائر الاقسام فانه يجوز في غير كون الجوهر اذا فرضنا موضوعا على شيء
ان لا يزال يكتسب استعدادا بعد استعداد لامور عرضية من غير ان يتناهى
كالخشب فانك كلما شكلته بشكل استعد بذلك لامر واذا خرج استعداده الى
الفعل استعد لامر آخر وكذلك النفس في ادراك المعقولات ويشبه ان يكون الاستحالات
الطبيعية لا يمتنع فيها هذا المعنى واما الشبهة المذكورة في كون الاشياء من العناصر
وانه ليس على احد القسمين فحلها يظهر لنا مما قد قيل بعد ان العنصر مفرد ليس مستعدا
لقبول الصورة الحيوانية والنباتية بل يحصل له ذلك الاستعداد بالكيفية التي
يحدث فيه بالمزاج والمزاج يحدث فيه لا محالة استحالة ما في امر طبيعي له وان لم
يكن مقوما فيكون نسبته الى صورة المزاج من القسم الذي يكون بالاستحالة فاذا حصل
فيه المزاج كان قبول الصورة الحيوانية له استكمالا لذلك المزاج وتحول الطبع
به اليه فيكون نسبته الى صورة الحيوانية نسبة الصبي الى الرجل فلذلك ليست تفسد
صورة الحيوانية الا ان تصير بمجرد المزاج كما لا يكون الصبي من الرجل وتفسد المزاج
لا موجب الصورة البسيطة كما يستحيل الماء الى الهواء وليس الحيوان عنصر الجوهر
العناصر بل يستحيل اليها من حيث هي بسيطة فيكون اذن الامتزاج والباطل
متعاقبان على الموضوع والباطلة ليست بقوام جوهر العناصر ولكن فيحصل
طبيعة كل واحد منها من حيث هو بسيطة فيكون النار نارا صرفة في الكيفية التي فيها

يتعلق

فيها الا انه لصورتها وكذا الكلام في كل واحد من العناصر فاذن كون الحيوان
يكون من ولكل واحد منهما حكم يخصه من وجوب التناهي فهو داخل ليس في القسمين المذكورين
واما الشبهة التي تعرض من جهة انه انما اخذ من العناصر ما جرت به العادة بان يقال
ان الشيء منه دون ما لم يجر به العادة فالجواب عن تلك الشبهة هو انه ليس يتغير
احكام الاشياء من جهة الاسماء ولكن يجب ان نقصد المعنى فليقصد المعنى وليتعرف الحال
فيه فنقول ان العنصر او الموضوع الذي يكون منه الشيء اذا كان يتقدم في الزمان فان
له من جهة تقدمه له خاصية لا يكون مع حصوله له وهي الاستعداد القوى وانما يكون
الجوهر منه لاجل استعداده لقبول صورته واما اذا زال الاستعداد بالخروج
الى الفعل وجد الجوهر وكان مما لا ان يقال انه متكون منه فاذا لم يكن له من جهة
الاستعداد اسم بل اخذ له اسم الذي لذاته يكون له الضد عندما لا يجوز ان يكون منه الشيء
لم يكن هو الاسم الذي يتعلق بمعناه التكون فان لم يكن له من جهة الاستعداد اسم
لم يمكن ان يقال باللفظ وان كان المعنى حاصلا في الوجود واذا كان المعنى الذي
يكون للمسمى حاصلا في غير المسمى كان حكمه في المعنى حكم ذلك وان كان عدم الاسم يمنع
ان يكون حكمه في اللفظ حكم ذلك فاذا اخذنا القول الذي يكون لذلك الاسم لو كان
موضوعا امكننا حتى ان نقول في كل شيء انه يكون من العنصر له مثلا امكننا ان نقول
ان النفس العاملة تكون من نفس جاهلة مستعدة للعلم الا انه يمنع استعمال لفظ
يكون فيها خلاف التكون الذي من الجوهر فلا يجوز ان نقول في النفس العاملة انها
كائنة من نفس مستعدة للعلم ولكن يجوز لا محالة في الجواهر وكلامنا فيها على انه
فيما احسبنا لا يختلف هذا الحكم في الجواهر وانه في الجواهر مع احوالها واما قول

نقصده
الذي
الكون

هذا القايل ان هذا يكون كونا من الشيء بمعنى بعد فليس اذا كان بمعنى كيف كان لم يكن
فان الابتداء في كل كون عن شيء ان يكون الكاين بعد ما عنه كان انما الذي
يريده المعلم الاول ولا يتعرض له هو ان لا يكون هناك معنى غير البعدية مثل
المثل الذي يضربه ويشرحه واما اذا كان من الشيء بمعنى ان كان بعده بان
بقي له جوهر الذي كان اولا ما هو لبعض من جوهره ان لم يكن بمعنى بعد
فقط فكان الذي كلامنا فيه واما قول هذا القايل انه تكلم في العنصر الذي بالعرض
دون العنصر الذي بالذات فقد وقعت فيه المغالطة بسبب ان العنصر للكون
ليس هو بعينه العنصر للقوام في الاعتبار وان كان هذا هو بالذات فان العنصر
بالذات للكون هو ذات مقارنة للقوة والعنصر بالذات للقوام هو ذات
مقارنة بالفعل وكل واحد منهما هو عنصر بالعرض لما ليس هو عنصر له بالذات
وكلامنا في العنصر الذي للكون لا في الذي للقوام فيكون انما اخذ العنصر
بالعرض لو اخذ العنصر الذي للكون مبدأ للقوام فان الصبي ليس عنصرا
لقوام الرجل ولكنه عنصر لكون الرجل ويكون منه كون الرجل فان قال
ولا يكون منه قوام الرجل ويكون منه كون الرجل فان [illegible] قال ان المعلم
الاول انما يتكلم في مبادي الجوهر مطلقا فلم اعرض عن العنصر الذي للجوهر
في قوامه مثل موضوع التام واقتصر على العنصر الذي للجوهر في كونه فالجواب
عن ذلك لان عنصر قوام جزء منه وهو معه بالفعل ولا اشكل تناهي الامور
الموجودة بالفعل في شيء متناه موجودة بالفعل على انه من بلغ ان
يتعلم هذا العلم وقف على ساير ما سلف فانما يشكل عليه تناهي العلل او غير

والبعد
بالقرب

تناهيها هل يمكن ان يكون لكل العناصر التي بالقوة واحدا بعد آخر مختلف
واما شبهتهم في حديث الماء والهواء فحلها سهل على من وقف على كلامنا في العناصر
حيث تكلمنا في الكون والفساد وعلى ان الكلام هنا في كون الشيء عن الشيء بالذات وكل تغير
من الذي بالذات فهو في مضادة واحدة مقتصرا عليها فيكون الذي كان عنها بالذات
يقصد اليها ضرورة وفي الاخرى كذلك فيكون حد التغيرات محصورة وكل طبقة منها مقتصرة
على طرفين يرجع باحدهما على الآخر فقد انحلت جميع الشبهة المذكورة

فصل

في ابانة تناهي العلل الغائية والصورية واثبات المبدأ الاول مطلقا وفصل
القول في العلة الاولى مطلقا وفي العلة الاولى مقيدا او بيان ان ما هو علة
اولى مطلقا علة لساير العلل واما تناهي العلل الغائية فيظهر لك من الموضع الذي
حاولنا اثباتها وحللنا الشكوك في امرها فان العلة الغائية اذا ثبت وجودها ثبت
تناهيها وذلك لان العلة التمامية هي التي تكون لساير الاشياء لاجلها ولا يكون
هي لاجل شيء آخر فان كان وراء العلة التمامية علة تمامية كانت الاولى لاجل
الثانية ولم يكن الاولى علة تمامية وقد فرضناه علة تمامية فاذا كان كذلك فمجوز
ان يكون العلة التمامية يستمر واحدة بعد اخرى فقد رفع العلة التمامية في
انفسها وابطل طبيعة الخير التي هي العلة التمامية اذ الخير هو الذي يطلب لذاته
وساير الاشياء يطلب لاجله فاذا كان شيء يطلب لشيء آخر كان نافعا لا خيرا حقيقيا
فقد اتضح انه في ايجاب لا تناهي العلل التمامية رفع العلل التمامية فان من جوز
ان وراء كل تمام فقد ابطل فعل العقل فانه من البين بنفسه ان العاقل انما يفعل
ما يفعل لانه يؤم مقصودا او غاية حتى اذا كان على ما هو يفعل فعلا ليس له غاية

عقلية قبل أن بعث وتحارف وينفعل لا بما هو ذو عقل ولكن بما هو حيوان وإذا
كان هذا هكذا فيجب أن يكون الأمور التي يفعلها العاقل بما هو عاقل محدودة بقيد
غايات مقصودة لأنفسها فإذا كان الفعل العقلي لا يكون إلا محدود الغاية فليس
ذلك للفعل العقلي من جهة ما هو فعل عقلي بل من جهة ما هو ذو غاية فإذن كونه
ذا غاية يمنع أن يكون لكل غاية غاية فظهر أنه لا يصح قول القائل إن كان
لكل غاية غاية وأما الأفعال الطبيعية والحيوانية فقد علم بيانه في مواضع
أخرى أنها لغايات وأما العلة الصورية للشيء فيعلم من قريب تناهيها بما قيل
في المنطق وبما علم من تناهي الأجزاء الموجودة للشيء بالفعل على ترتيب طبيعي
وأن الصورة التامة للشيء واحدة وأن الكثير يقع فيها على نحو العموم والخصوص
وأن العموم والخصوص يقتضي الترتيب الطبيعي وما له ترتيب طبيعي فقد علم تناهيه
وفي تأمل هذا القدر كفاية وغنية عن التطويل ونبتدي فنقول إذا قلنا
مبدأ أول فاعلي بل مبدأ أول مطلق فيجب أن يكون واحدا وأما إذا قلنا علة أولى
عنصرية وعلة أولى صورية وغير ذلك لم يجب أن يكون واحدة وجوب ذلك في الواجب
الوجود لأنه لا يكون ولا واحد منها علة أولى مطلقا لأن الواجب الوجود واحد وهو
في طبقة المبدأ الفاعلي فيكون الواحد الواجب الوجود وهو مبدأ أيضا لتلك
الأوائل فقد بان من هذا ومما سلف لنا شرحه أن واجب الوجود واحد بالعدد
وبان أن ما سواه إذا اعتبر بذاته كان ممكنا في وجوده فكان معلولا ولاح أنه
ينتهي في المعلولية لا محالة إليه فإذن كل شيء إلا الواحد الذي هو لذاته واحد
والموجود الذي هو لذاته موجود فإنه مستفيد للوجود عن غيره وهو آيس

وهو آيس به ليس في ذاته وهذا معنى كون الشيء مبدعا أي نائل الوجود عن غيره وله
مستحقة في ذاته عدما مطلقا ليس إنما يستحق العدم بصورته دون مادته أو مادته دون
صورته بل بكليته وكليته إذا لم تقترن بإيجاب الموجد له واحتسب أنه منقطع عنه
وجب عدمه بكليته فإذن إيجاده عن الموجد له بكليته فليس جزء منه سبق وجوده بالقياس
إلى هذا المعنى لا مادته ولا صورته إن كان ذا مادة وصورة فالكل إذن بالقياس إلى العلة
الأولى مبدع وليس إيجاده لما يوجد منه إيجادا يمكن للعدم البتة من جهة الأشياء
بل إيجاد يمنع العدم مطلقا فيما يحتمل السرمد فذلك هو الإبداع المطلق
والتأييس المطلق ليس تأييسا ما وكل شيء حادث فذلك الواحد وذلك الواحد محدث
إذ المحدث هو الذي كان بعد ما لم يكن وهذا البعد إن كان زمانيا سبقه القبل وعدم
مع حدوثه فكان شيء هو الموصوف بأنه قبل وليس الآن فلم يكن تهيأ أن يحدث شيء إلا
وقبله شيء آخر إلا يعدم بوجوده فيكون الإحداث عن الليس المطلق وهو الإبداع باطلا
لا معنى له بل البعد الذي هنا هو البعد الذي بالذات فإن الأمر الذي للشيء من تلقاء
نفسه قبل الذي له من غيره وإذا كان له من غيره الوجود والوجوب فله من نفسه العدم
والإمكان وكان عدمه قبل وجوده ووجوده بعد عدمه قبلية وبعدية بالذات وكل
شيء غير الأول والواحد موجود بعد ما لم يكن موجودا باستحقاق نفسه فصل في الصفات
الأول للمبدأ الواجب الوجود فقد ثبت لك الآن شيء واجب الوجود وكان ثبت لك أنه
واجب الوجود واحد فواجب الوجود واحد لا يشاركه في رتبته شيء فلا شيء سواه
واجب الوجود فهو مبدأ وجوب الوجود لكل شيء وهو يوجبه إيجابا أوليا أو بوسط وإذا
كان كل شيء غيره فوجوده منه فهو أول ولا نعني بالأول معنى ينضاف إلا وجوب

وجوده منه

وجوده حتى تتكثر به وجوب وجوده بل نعني به اعتبار اضافته الى غيره واعلم انا اذا قلنا
بل بينا ان واجب الوجود لا تتكثر بوجه من الوجوه وان ذاته وجود صرف محض حق
فلا نعني بذلك انه ليس لا يسلب عنه وجود ما او لا يقع له اضافة الى وجود ما فان هذا
لا يمكن وذلك لان كل موجود فيسلب عنه الى هذا الوجود مختلفة كثيرة ولكل
موجود الى الموجودات نوع من الاضافة والنسبة وخصوصا الذي يفيض عنه
كل وجود لكنا نعني بقولنا انه احدي الذات لا يتكثر انه كذلك في ذاته ثم ان تبعته
اضافات ايجابية وسلبية كثيرة فذلك لوازم للذات معلولة للذات توجد
بعد وجود الذات وليست مقومة للذات ولا اجزاء لها فان قال قائل فان
كانت تلك معلولة فلها لا محالة اضافة اخرى ويذهب الى غير النهاية فانا نكتفي ان يتأمل
ما حققناه في باب المضاف في جملة هذا الفن حيث اردنا ان نبين ان الاضافة
تتناهى وفي ذلك انحلال الشكوك ونعود فنقول ان الاول لا ماهية له غير الانية وقد
عرفت معنى الماهية وبماذا تفارق الانية فيما تفارقه ابتداء مما بيناه فنقول
ان واجب الوجود لا يصح ان يكون له ماهية يلزمها وجوب الوجود بل نقول من رأس
ان واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد يعقل نفس الواحد وقد يعقل
من ذلك ان ماهيته هي مثلا انسان او جوهر آخر من الجواهر وذلك الانسان هو الذي
هو واجب الوجود كما انه قد يعقل من الواحد انه ماء او هواء او انسان وهو واحد
وقد تتأمل فتعلم ذلك مما وقع فيه الاختلاف في ان المبادئ الطبيعيات واحد
او كثير فبعضهم جعل المبدأ واحدا وبعضهم جعله كثيرا والذي جعله منهم واحدا
فمنهم من جعل المبدأ الاول لا ذات الواحد بل شيئا هو الواحد مثل ماء او هواء

الواحد

او هواء او نار او غير ذلك ومنهم من جعل المبدأ ذات الواحد من حيث هو واحد لا شيء عرض له
فرق اذن بين ماهية تعرض له الواحد او الموجود وبين الواحد والموجود من حيث
هو واحد وموجود فنقول ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة التي فيها تركيب حتى تكون
هناك ماهية ما وتكون تلك الماهية واجبة الوجود فيكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى
وجوب الوجود مثلا انه ان كانت تلك الماهية انسانا فيكون اذا انسان غير انه واجب الوجود
فلا يخلو اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود هناك حقيقة او لا يكون ومحال انه لا يكون لهذا
المعنى حقيقة وهو مبدأ كل حقيقة بل هو تأكد الحقيقة وتصحيحها فان كان له حقيقة فهي غير
تلك الماهية فان كان ذلك الوجوب الوجود يلزمه ان يتعلق بتلك الماهية ولا يجب دونها
فيكون معنى واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود يوجد لشيء ليس هو غيره ان يكون واجب الوجود
من حيث هي واجب الوجود بالنظر الى ذاته فمن حيث هو واجب الوجود ليس بواجب
الوجود لان له شيئا به يجب وهذا محال اذا اخذناه مطلقا غير مقيد بالوجود الصرف الذي
يلحق الماهية واذا اخذ لاحق الماهية فانه محال وان كان قد يفارق ذلك الشيء فليست
تلك الماهية البتة بواجب الوجود مطلقا ولا عارضا لها وجوب الوجود مطلقا لانها
لا يجب في كل وقت ابتداء وواجب الوجود مطلقا يجب في كل وقت وليس هكذا حال الوجود
اذا اخذ مطلقا غير مقيد بالوجوب الصرف اذا اخذ لاحقا بماهيته الذي يلحق الماهية فلا
ضير لو قال القائل ان ذلك الوجود معلول الماهية من هذه الجهة الصرف او لشيء آخر
وذلك لان حال الوجود يجوز ان يكون معلولا والوجوب المطلق الذي بالذات لا
يكون معلولا فلا يبقى ان يكون واجب الوجود بالذات مطلقا متحققا فمن حيث هو واجب
الوجود بنفسه واجب الوجود موجودة لتلك الماهية فيكون تلك الماهية عارضة لواجب الوجود

الوجود واجب

المتحقق القوام بنفسه انه لما يمكن فواجب الوجود الملتفت اليه بالعقل في ذاته وتحقق
وان لم يكن تلك الماهية العارضة فاذن ليست تلك الماهية ماهية للشيء الملتفت اليه
بالعقل انه واجب الوجود بذاته بل ماهية لشيء آخر لاحق له وقد كان فرضت
ماهية لذلك الشيء هف فلا ماهية لواجب الوجود غير انه واجب الوجود وهذه هي
الانية معناه ان الانية والوجود لو صارا عارضين للماهية فلا يخلو اما ان يلزمها
لذاتها او لشيء من خارج ومحال ان يكون لذات الماهية فان التابع لا يتبع الا
الموجود فيلزم ان يكون للماهية وجود قبل وجودها وهذا محال ونقول ان كل ما له ماهية
غير الانية فهو معلول وذلك لانك علمت ان الانية والوجود لا يقوم من الماهية
التي هي خارجة عن الانية مقام الامر المقوم فيكون من اللوازم فلا يخلو اما ان يلزم
الماهية لانها تلك الماهية ذاتا او يكون لزومها اياها بسبب شيء ومعنى قولنا ان اللزوم
اتباع الوجود وما يتبع موجودا الا موجودا فان كانت الانية تتبع الماهية ويلزم
لنفسها فيكون الانية قد تبعت في وجودها وجودا وكل ما يتبع في وجوده وجودا
فان متبوعه موجود بالذات قبله فيكون الماهية موجودة بذاتها قبل وجودها هف
فبقي ان يكون الوجود لها عن علة وكل ذي ماهية فهي معلول وسائر الاشياء غير
الواجب الوجود فلها ماهيات تلك الماهيات هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما
يعرض لها وجود من خارج فالاول لا ماهية له وذوات الماهيات يفيض عليها
الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الاوصاف عنه ثم
سائر الاشياء التي لها ماهيات فانها ممكنة توجد به وليس معنى قولي انه مجرد
الوجود بشرط سلب سائر الزوائد عنه انه الموجود المطلق المشترك فيه فانه ان كان

الايجاب

ان كان موجود بهذه الصفة فان ذلك ليس الموجود المجرد بشرط السلب بل الموجود لا بشرط
اعني في الاول انه الموجود مع شرط لا زيادة تركيب وهذا الآخر هو الموجود لا بشرط
الزيادة فلهذا ما كان الكلي يحمل على كل شيء وهذا لا يحمل على كل ما هناك زيادة وكل شيء غيره
فهناك زيادة والاول ايضا لا جنس له وذلك لان الاول لا ماهية له فلا جنس له اذ الجنس
مقول في جواب ما هو فالجنس من وجه هو بعض الشيء والاول قد تحقق انه غير مركب وايضا
ان معنى الجنس لا يخلو اما ان يكون واجب الوجود فلا يتنوع الا ان يكون هناك فصل وان لم
يكن واجب الوجود وكان مقوما لواجب الوجود كان واجب الوجود متقوما بما ليس بواجب
الوجود هف فالاول لا جنس له وكذلك فان الاول لا فصل له واذ لا جنس له ولا فصل له
فلا حد له ولا برهان عليه لانه لا علة له وكذلك لا لم له وستعلم انه لا ماهية بفعله ولك
ان يقول انكم ان تحاشيتم ان تطلقوا على الاول اسم الجوهر فلستم تتحاشون
ان تطلقوا عليه معناه وذلك لانه موجود لا في موضوع وهذا المعنى هو المعنى الجوهر
الذي حددتموه فنقول ليس هذا معنى الجوهر الذي حددناه بل معنى ذلك انه الشيء
ذو الماهية المتقررة الذي وجوده وجود ليس في موضوع كجسم او نفس والدليل على
انه اذا لم نعن بالجوهر هذا لم يكن جنسا البتة هو ان المدلول عليه بلفظ الموجود
ليس يقتضي جنسية والسلب الذي يلحق به لا يزيد على الوجود الا نسبة مباينة
وهذا المعنى ليس فيه اثبات شيء محصل بعد الوجود ولا هو معنى لشيء بذاته بل
هو بالنسبة فقط فالموجود لا في موضوع انما هو المعنى الاثباتي فيه الذي يلحقه ان
يكون لذاته ما هو الموجود وبعده شيء سلبي ومضاف خارج عن الهوية التي
ان يكون للشيء فهذا المعنى ان اخذ على هذا الوجه لم يكن جنسا وانت قد علمت هذا

موصوف

في المنطق علماً متقناً وقد علمت في المنطق ليكم انا اذا اخذنا كلي امثلاً عينيا كلي شيء
بانه او لو كان له حقيقة غير الانية فقولنا في حد الجوهر انه الموجود لا في موضوع
معناه ان الشيء الذي يتبين عليه جوهر لا في موضوع على ان الموجود لا في موضوع
محمول عليه ولهذا نفس ماهيته مثل الانسان والشيء فهكذا يجب ان يتصور الجوهر
حتى يكون جنساً والدليل على ان ينبغي الاعرابي فوق وان الجنس احدهما دون الآخر
انك تقول لشخص انسان مجهول الوجود انه لا محالة هو ما وجوده ان لا
يكون في موضوع ولا تقول انه لا محالة موجود الآن لا في موضوع وكما قد بالغنا
في تعريف هذا حيث تكلمنا في المنطق **فصل** كالتكرار والتأكيد لما سلف من توحيد
واجب الوجود وجميع صفاته السلبية على سبيل الانتاج وبالحري ان نعيد القول
في ان حقيقة الاول موجودة للاول دون غيره وذلك لان الواحد مما هو
واجب الوجود يكون ما هو به هو ذاته ومعناه ما هو حصل عليه لذاته ذلك المعنى
او لعلة مثلاً لو كان الشيء الواجب الوجود هو هذا الانسان فلا يخلو اما ان يكون
هو هذا الانسان لانه واجب او لانه انسان او لا يكون فان كان لانه انسان هو هذا في
لان الانية تقتضي ان يكون هذا فقط فان وجدت لغيره فما اقتضت الانية

لغيره ل

ان يكون هذا بل انما صار هذا الامر غير الانية وكذلك الحال في حقيقة واجب الوجود
فانها ان كانت لاجل نفسها هي هذا المعين استحال ان يكون [illegible] تلك الحقيقة
لغيره فيكون تلك الحقيقة ليست الا هذا وان كان تحقق هذا المعنى لهذا المعين
لا عن ذاته بل عن غيره وانما هو هو لانه هذا المعين فيكون وجوده الخاص
له مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود هذا خلف فاذن حقيقة واجب الوجود

والشيئان

الوجود لواجب الوجود الواحد فقط وكيف يكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين
انما يكونان اثنين اما بسبب المعنى او بسبب الحامل للمعنى واما بسبب الوضع والمكان او بسبب
الوقت والزمان وبالجملة لعلة من العلل لان كل اثنين لا يختلفان بالمعنى فانما
يختلفان بشيء عارض للمعنى مقارن له فكل ما ليس يوجد الا وحده معنى ولا يتعلق
بسبب خارجي او حالة خارجية فيها ذاتي لم يختلف فاذن لا يكون له مشارك في معناه
فالاول لا ند له ولنقل فانا نقول ان وجوب الوجود لا يجوز ان يكون معنى مشتركا فيه
بعد ما هو جنس الوجود لا متفق الحقائق والانواع اما اول ذلك فان وجوب الوجود
للماهية له مقارنة غير وجوب الوجود فلا يمكن ان يكون لحقيقة وجوب الوجود اختلاف في
بعد وجوب الوجود وليس لا يخلو اما ان يكون ما يختلف به آحاد واجب الوجود بعد
الاتفاق في وجوب الوجود اشياء موجودة بكل واحد من المتفقين بها ما به يخالف
صاحبه او غير موجود لشيء منها او موجودة بعضها وليس في البعض الآخر الا عدمها
فان كانت غير موجودة وليس هناك شيء يقع به الاختلاف بعد الاتفاق ولا اختلاف
بينهما في الحقائق فهي متفقة الحقائق وقد قلنا انها تختلف حقيقتها بعد ما اشتركت
فيجب ان كانت غير موجودة في بعضها وهو موجود في بعضها مثلا ان يكون احدهما الفصل
عن الآخر بان له حقيقة وجوب الوجود وشيئاً دون شيء هو الشرط في الانفصال عن الآخر
حقيقة وجوب الوجود مع عدم الشرط الذي لذلك وانما في وقته لا اجل هذا العدم
فقط وليس هناك شيء الا العدم وينفصل به عن الآخر فيكون من شأنه وجوب
الوجود وحقيقته التي له ان يثبت قائمة مع عدم شرط يلحقه به والعدم لا معنى
له يحصل في الاشياء والا لكان في شيء واحد معان بلا نهاية فان فيه اختلاف اشياء

بلا نهاية فلا يخلو اما ان يكون وجوب الوجود متحققا فيه دون الزيادة التي له او لا
فان لم يكن فيكون ليس له دونه وجوب الوجود ويكون شرطا في وجوب الوجود
في الآخر ايضا وان كان فيكون الزيادة فصلا ايضا وليس معنى وجوب الوجود هو معنى
ذلك مركب وواجب الوجود غير مركب وان كان لكل واحد منهما ما ينفصل به
عن الآخر فهو مقتضى التركيب في كل واحد منهما ثم لا يخلو ايضا اما ان يكون
وجوب الوجود يتم وجوب وجود دون كل واحد من الزيادتين او يكون
ذلك شرطا له في ان يتم فان تم فوجوب الوجود لا اختلاف فيه في الذات
انما الاختلاف في العوارض التي تلحقه وقد قام الوجود واجبا مستغنيا في
قوامه عن تلك اللواحق وان لم يتم فلا يخلو اما ان يكون لا يتم دون ذلك
في ان يكون لحقيقة وجوب الوجود واما ان يكون وجوب الوجود معنى متحققا
في نفسه وليس ذلك ولا لاحدهما داخلا في هويته من حيث هو واجب الوجود
ولكنه لا بد من ان يصير حاصل الوجود باحدهما مثل ان الهيولى وان كان لها
جوهرية في حد نفسها ليس يمكن ان يوجد بالفعل الا بهذه الصورة واما
بالاخرى وليس اللون فانه وان كان فصل السواد لا يقومه من حيث هو لون
ولا فصل البياض فان كل واحد منهما كالعلة له في ان يوجد بالفعل ويحصل
وليس احدهما علة له بعينه بل ايهما اتفق ولكن ذلك في حال وذلك في حال
فان كان الامر على مقتضى الوجه الاول وكل واحد منهما داخل في [illegible]
تقويم وجوب الوجود وشرط فيه فحيث كان وجوب الوجود وجب ان يكون
معه وان كان على مقتضى المعنى الثاني فوجوب الوجود يحتاج لا محالة الى ما يوجد به

آخر

يوجد به فيكون واجب الوجود من بعد ما يتقرر له معنى انه واجب الوجود يحتاج لا محالة
يوجد به وهذا محال واما في اللون وفي الهيولى فليس الامر هناك على هذه الصورة فان الهيولى
في انه هيولى شيء ما واللون في انه لون شيء فنظير اللون هناك واجب الوجود ههنا
ونظير فصل السواد والبياض هناك هو ما يختص به كل واحد من المفروضين
ههنا وكما ان كل واحد من فصلي السواد والبياض لا يدخل لهما في تقرر اللونية
لونية كذلك يجب ان يكون خاصية كل واحد من هذين المفروضين لا مدخل له في تقرير
وجوب الوجود واما هناك فكان المدخل للفصلين في ان صار اللون
بنفسه موجودا اي صار اللون شيئا هو غير اللون وزائدا على انه لون وههنا
ليس يمكن ذلك لان وجوب الوجود يكون متقرر الوجود بل هو تقرر الوجود
بل الوجود شرط في تقرر المهية لواجب الوجود او هو نفسه مع عدم او
امتناعه بطلان واما في اللون فالوجود لاحق يلحق مهيته هي اللونية فيوجد المهية
التي هي بنفسها لون عينا موجودة بالوجه فلو كانت الخاصية ليست علة في
تقرر مهيته وجوب الوجود بل في ان يحصل له الوجود وكان الوجود امرا خارجا
عن تلك المهية خروجه عن مهية اللون كان الامر مستمرا على قياس سائر الاشياء العامة
المنفصلة بفصول وبالجملة المنقسمة في معان مختلفة لكن الوجوب يجب ان يكون
حاصلا حتى يكون وجوبه فيكون الخاصية كانها يحتاج اليها في امر هو الذي تستغني
فيه عنها هذا محال بل الوجوب ليس الا الوجود كشيء ثان يحتاج اليه كما للونية
وجود ثان وبالجملة كيف يكون شيء خارجا عن وجوب الوجود شرطا في وجوب
الوجود ومع ذلك فان حقيقة وجوب الوجود كيف تتعلق بموجب لها فيكون وجوب

بتحقق

الوجود في نفس الكائن الوجود ونوع نحو رأس فنقول بالجملة ان الفصول وما يجري مجراها لا
بها حقيقة المعنى الجنسي من حيث معناه بل ربما كانت علة لتقويم الحقيقة موجودة
فان الناطق ليس شرطا يتعلق به الحيوانية في ان له معنى الحيوان وحقيقته بل في ان يكون
موجودا معينا واذا كان المعنى العام هو نفس واجب الوجود وكان الفصل يحتاج
اليه في ان يكون واجب الوجود موجودا فقد دخل ما هو كالفصل في ماهية ما هو كالجنس
والحال فيما يقع به اختلاف غير فصل في جميع هذا الامر اظهر فتبين ان وجوب الوجود
ليس مشتركا فيه فالاول لا شريك له اذ هو بريء عن كل مادة وعلائقها وعن الفساد
وكلاهما شرط مع ما يقع تحت التضاد فالاول لا ضد له فقد وضح ان الاول لا جنس
له ولا ماهية له ولا كيفية له ولا اين له ولا متى له ولا ند له ولا شريك له ولا ضد له تعالى وجل
وانه لا حد له ولا برهان عليه بل هو البرهان على كل شيء بل انما عليه الدلائل الواضحة وانه
اذا كان حققته فانما يوصف بعد الانية بسلب المشابهات عنه وبايجاب الاضافات
كلها اليه فان كل شيء منه وليس مشاركا لما منه وهو مبدأ كل شيء وليس هو شيئا من
الاشياء بعده **فصل** في انه تام بل فوق التمام وخير ويفيد كل شيء بعده وانه
حق وانه عقل خير محض يعقل كل شيء وكيف يعلم ذاته وانه كيف يعلم الكليات
وكيف يعلم الجزئيات وعلى اي وجه لا يجوز ان يقال يدركها فواجب الوجود تام الوجود
لانه ليس شيء من وجوده وكمالات وجوده قاصرا عنه ولا شيء من جنس وجوده خارجا
عن وجوده لغيره كما يخرج في غيره مثل الانسان فان اشياء كثيرة من كمالات وجوده
قاصرة عنه وايضا فان انسانيته توجد لغيره بل واجب الوجود فوق التمام لانه
ليس انما له الوجود الذي له فقط بل كل وجود ايضا فهو فاضل عن وجوده وله وفائض

كل شيء

وفائض عنه وواجب الوجود بذاته خير محض فالخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء وما يتشوقه
هو الوجود او كمال الوجود من باب الوجود والعدم من حيث عدم لا يتشوق بل انما
حيث يتبعه وجود وكمال الوجود فيكون المتشوق بالحقيقة الوجود فالوجود خير محض
وكمال محض والخير بالجملة هو ما يتشوق كل شيء في حده ويتم به وجوده والشر لا ذات له
بل هو عدم جوهر او عدم صلاح لحال الجوهر فالوجود خيرية وكمال الوجود خيرية
الوجود والوجود الذي لا يقارنه عدم لا عدم جوهر ولا عدم شيء للجوهر بل هو دائما
بالفعل فهو خير محض والممكن الوجود بذاته ليس خيرا محضا لان ذاته بذاته لا يجب له
الوجود بذاته فذاته بذاته يحتمل العدم وما احتمل العدم بوجه ما ليس من جميع جهاته بريئا
من الشر والنقص فاذن ليس الخير المحض الا الواجب الوجود بذاته وقد يقال ليضا خير لما كان

ان يكون

مفيدا الكمالات الاشياء خيراتها وقد بان ان الواجب الوجود يجب لذاته مفيدا لكل وجود
ولكل كمال وجود فهو من هذه الجهة ايضا خير محض لا يدخله نقص ولا شر وكل واجب الوجود
فهو حق لان حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له فلا احق اذن من واجب
الوجود وقد يقال حق ايضا لما يكون الاعتقاد لوجوده صادقا فلا احق بهذه الحقيقة
مما يكون الاعتقاد لوجوده صادقا ومع صدقه دائما ومع دوامه لذاته لا لغيره
وسائر الاشياء فان ماهياتها كما علمت لا تستحق الوجود بل هي في انفسها وقطع اضافتها
الى واجب الوجود تستحق العدم فلذلك كلها في انفسها باطلة وبه حقة وبالقياس الى الوجه
الذي يليه حاصلة فلذلك كل شيء هالك الا وجهه فهو احق بان يكون حقا وواجب الوجود
عقل محض لانه ذات مفارقة للمادة من كل وجه وقد عرفت ان السبب في ان لا يعقل
الشيء هو المادة وعلائقها لا وجوده واما الوجود الصوري فهو الوجود العقلي

وهو الوجود الذي اذا تقرر في شيء صار الشيء به عقلا والذي يحتمل نيله
هو عقل بالقوة والذي ناله العقل بعد القوة هو عقل بالفعل على سبيل
الاستكمال والذي هو له ذاته هو عقل بذاته وكذلك هو معقول محض لان المانع
للشيء ان يكون معقولا هو ان يكون في المادة وعلائقها وهو المانع عن ان يكون
عقلا فقد تبين لك هذا فالبريء عن المادة والعلائق المتحقق بالوجود
المفارق هو معقول لذاته ولانه عقل بذاته وهو ايضا معقول بذاته فهو
معقول ذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول لا ان هناك اشياء متكثرة وذلك
لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له ان هويته المجردة لذاته فهو معقول
لذاته وبما يعتبر له ان ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته فان المعقول هو
الذي ماهيته المجردة لشيء والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء وليس من شرط
هذا الشيء ان يكون هو او آخر بل شيء مطلقا والشيء مطلقا اعم من هو او غيره فا
لاول باعتبارك ان له ماهية مجردة لشيء هو عاقل وباعتبارك ان ماهيته مجردة لشيء
هو معقول وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل بان له الماهية المجردة التي للشيء هو ذاته
ومعقول بان ماهيته المجردة هي لشيء هو ذاته وكل من تفكر قليلا علم ان العاقل
يقتضي شيئا معقولا وهذا الاقتضاء لا يتضمن ان ذلك الشيء آخر او هو بل المتحرك
اذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب ان يكون شيئا آخر او هو
بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك ويبين انه محال ان يكون ما يتحرك هو ما
يحرك ولذلك لم يمتنع ان يتصور فريق لهم عدد ان في الاشياء شيئا محركا
لذاته الا وقت ان قام البرهان على امتناعه ولم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك

وذلك

والمتحرك يوجب ذلك اذ كان المتحرك يوجب ان يكون له شيء محرك بلا شرط انه آخر او هو
والمضافات تعرف اثنينيتها لا من نفس النسبة والاضافة الموجودة في الذهن
فانا نعلم يقينا ان لنا قوة نعقل بها الاشياء فاما ان يكون القوة التي نعقل بها هذه
القوة هي هذه القوة نفسها فيكون هي نفسها تعقل ذاتها او تعقل ذلك قوة اخرى
فيكون لنا قوتان قوة نعقل الاشياء بها وقوة نعقل بها هذه القوة ثم يتسلسل
الكلام الى غير النهاية فيكون فينا قوى تعقل الاشياء بلا نهاية بالفعل فقد بان
ان نفس كون الشيء معقولا لا يوجب ان يكون معقولا لشيء ذلك الشيء آخر وبهذا
تبين انه ليس يقتضي العاقل ان يكون عاقل شيء آخر بل كل ما يوجد له الماهية
المجردة فهو عاقل وكل ماهية مجردة توجد له او لغيره فهو معقول اذ كانت هذه
الماهية لذاتها عاقلة ولذاتها ايضا معقولة ولكل ماهية مجردة تفارقها او لا
تفارقها فقد فهمت ان نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب ان يكون اثنين في
الذات ولا اثنين في الاعتبار ايضا فانه ليس تحصيل الامرين الا اعتبار ان ماهية
مجردة لذاتها وانه ماهية مجردة ذاتها لها وهنا تقديم وتاخير في ترتيب المعاني
والغرض المحصل شيء واحد بلا قسمة فقد بان ان كونه عاقلا ومعقولا لا يوجب
فيه كثرة البتة وليس يجوز ان يكون واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته
اما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالاشياء واما عارضة لها ان تعقل فلا
يكون واجب الوجود من كل جهة وهذا محال ويكون لولا امور من خارج لم يكن
هو بحال ويكون له حال لا يلزم من ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تاثير والا
صول السالفة تبطل هذا وما اشبهه ولانه مبدأ لكل وجود فيعقل من ذاته

وجوده

ما هو مبدأ له فهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها والموجودات الكائنة [الفاسدة]
بأنواعها أولا وبتوسط ذلك بأشخاصها ومن وجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلا
لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا متشخصا بل على نحو آخر
نبينه فإنه لا يجوز أن يكون تارة يعقل عقلا زمانيا منها أنها موجودة غير
موجودة فيكون لكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة ولا واحدة من
الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات
إن عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة وإن
أدركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص لم تكن
معقولة بل محسوسة أو متخيلة ونحن قد بينا في كتاب أخرى أن كل صورة
لمحسوس وكل صورة خيالية فإنما يدرك من حيث هي محسوسة أو متخيلة بآلة متجزئة
وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك إثبات كثير من
التعقلات بل واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب
عنه شيء شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والأرض وهذا من
العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة وأما كيفية ذلك فلأنه إذا عقل
ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها
ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما واجبا بسببه وقد بينا هذا
فيكون هذه الأسباب بتأدى بمصادماتها إلى أن يوجد عنها الأمور الجزئية
فالأول تعالى يعلم الأسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما يتأدى إليه وما
بينها من الأزمنة وما لها من العودات لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم

هذا فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هي كلية أعني من حيث لها صفات
وإن تخصصت بها شخصا فبالإضافة إلى زمان متشخص أو حال متشخصة لو أخذت
تلك الحال بصفاتها كانت أيضا بمنزلتها لكنها تستند إلى مبادئ كل واحد منها
نوعه في شخصه فيستند إلى أمور شخصية وقد قلنا إن مثل هذا الإسناد قد يجعل
للمشخصات رسما ووصفا مقصورا عليها فإن كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخص
لقد كان للعقل إلى ذلك المرسوم سبيلا وذلك هو الشخص الذي هو واحد في
نوعه لا نظير له كالكرة الشمسية مثلا أو كالمشتري وأما إذا كان النوع منتشرا في الأشخاص
لم يكن للعقل إلى رسم ذلك الشيء سبيل إلا أن يشار إليه ابتداء على ما عرفته
فنعود ونقول كما أنك إذا تعلم حركات السماويات كلها فأنت تعلم كل كسوف
وكل اتصال وكل انفصال جزئي يكون بعينه ولكن على نحو كلي لأنك تقول في كسوف ما
إنه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون لكذا من كذا شماليا نصفيا ينفصل القمر منه
إلى مقابلة كذا ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق له أو متأخر عنه مدة كذا وكذلك
بين حال الكسوفين الآخرين حتى لا يبقى عارض من عوارض تلك الكسوفات إلا
وعلمته ولكنك علمته كليا لأن هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد
منها يكون حاله تلك الحال لكنك تعلم بحجة ما أن ذلك الكسوف لا يكون إلا واحدا
بعينه وهذا لا يدفع الكلية إن تذكرت ما قلناه قبل ولكنك مع هذا كله ربما لم تحكم
أن يحكم في هذا الآن بوجود ذلك الكسوف أو لا وجوده إلا أن تعرف جزئيات الحركات
بالمشاهدة الحسية وتعلم ما بين هذا المشاهد وبين ذلك الكسوف من المدة وليس
هذا نفس معرفتك بأن في الحركات حركة جزئية صفتها صفة ما شاهدت وبينها وبين

ولا نعلم

الكسوف الثاني الجزئي كذا فان ذلك قد يجوز ان يعلم علماً بهذا النوع من العلم
وقت ما تشك فيه انها هل هي موجودة بل يجب ان يكون قد حصل لك بالمشاهدة
شيء مشار اليه حتى تعلم حال ذلك الكسوف فان منع مانع ان سمي هذا معرفة
للجزئي من جهة كلية فلا مناقشة معه فان غرضنا الآن في غير ذلك وهو في تعريفنا
ان الامور الجزئية كيف تعلم وتدرك علماً وادراكاً يتغير معهما العالم وكيف
تعلم وتدرك علماً وادراكاً لا يتغير معهما العالم فانك اذا علمت امر الكسوفات
كما توجد انت ولو كنت موجوداً دائماً كان لك علم لا بالكسوف المطلق بل
بكل كسوف كائن ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه لا يتغير منك امراً فان علمك
في الحالين يكون واحداً وهو ان كسوفاً له وجود بصفات كذا بعد كسوف كذا
وبعد وجود الشمس في الحمل كذا في مدة كذا ويكون بعده كذا وبعده كذا ويكون
هذا العقد منك صادقاً قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده فاما اذا دخلت الزمان
في ذلك فعلمت في آن مفروض ان هذا الكسوف ليس بموجود ثم علمت في آن آخر
انه موجود لم يبق علمك ذلك عند وجوده بل يحدث علم آخر ويكون فيك التغير
الذي اشرنا اليه ولم يصح ان يكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء هذا
وانت زماني وآني والاول تعالى الذي لا يدخل في زمان وحكمه فهو بعيد
ان يحكم حكماً في هذا الزمان وذلك الزمان من حيث هو فيه ومن حيث هو حكم منه
جديد او معرفة جديدة واعلم انك انما كنت تتوصل الى ادراكات الكسوفات
الجزئية لاحاطتك بجميع اسبابها واحاطتك بكل ما في السماء واذا وقعت
الاحاطة بجميع الاسباب ووجودها انتقل منها الى جميع المسببات ونحن
سنبين

تعالى الاول ان

سنبين هذا من ذي قبل بزيادة كشف فتعلم كيف يعلم الغيب وتعلم من هناك
من ذاته كيف يعلم كل شيء وان ذلك لانه مبدأ لشيء هو مبدأ الشيء او اشياء حالها و
حركاتها كذا وما ينتج عنها كذا الى التفصيل الذي لا تفصيل بعده ثم على الترتيب
الذي يلزم ذلك التفصيل لزوم التعدية والتأدية فتكون هذه الاشياء مفاتيح
الغيب فصل في نسبة المعقولات اليه وفي ايضاح ان صفاته الايجابية والسلبية
لا توجب في ذاته كثرة وان له البهاء الاعظم والجلال الارفع والمجد الغير
المتناهي وفي تفصيل حال اللذة العقلية ثم يجب ان تعلم انه اذا قيل عقل
الاول قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس [illegible] وانه
ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة كما يكون في النفس على المعنى الذي مضى في كتاب
النفس فهو لذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكثر بها في جوهره او
يتصور في حقيقة ذاته بصورها بل يفيض عنه صورها معقولة وهو اولى بان يكون
عقلاً من تلك الصور الفائضة عن عقليته ولانه يعقل ذاته وانه مبدأ لكل شيء
فيعقل من ذاته كل شيء واعلم ان المعقول قد يؤخذ من الشيء الموجود كما عرض
ان اخذنا نحن عن الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة وقد يكون الصورة
المعقولة غير مأخوذة عن الموجود بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية
نخترعها ثم تكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجدها
فلا تكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول
الواجب الوجود هو هذا فانه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون
الخير في الكل فتتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنده

الوجود

لا على انها تابعة لابتاع الضوء للمضيء والاسخان للحار بل هو عالم بكيفية نظام الخير في
الوجود وانه عنه وعالم بان هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله
خيرا ونظاما وعاشق ذاته التي هي مبدأ كل نظام خير من حيث هي كذلك فيصير نظام الخير
معشوقا له بالعرض لكنه لا يتحرك الى ذلك عن شوق فانه لا ينفعل عنه البتة ولا يشتاق
شيئا ولا يطلبه فهذه ارادته الخالية عن نقص يجلبه شوق وانزعاج قصد للغرض
ولا يظن انه لو كانت للمعقولات عنده صور وكثرة كانت كثرة الصور التي يعقلها
اجزاء لذاته وكيف وهي تكون بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته ومنه يعقل
كل ما بعده فعقله بذاته علة عقله ما بعد ذاته فعقله ما بعد ذاته معلول عقله
لذاته على ان المعقولات والصور التي له بعد ذاته انما هي معقولة على نحو المعقول
العقلي لا النفساني وانما له اليها اضافة المبدأ الذي يكون عنه لا فيه بل اضافات على
الترتيب بعضها قبل بعض وان كانت معا لا تتقدم ولا تتأخر في الزمان فلا يكون هناك
انتقال في المعقولات ولا يظن ان الاضافة العقلية اليها اضافة اليها كيف وجدت
واتفق لكان كل مبدأ صورة في مادة من شان تلك الصورة ان يعقل بتدبير ما من تجريد
وغيره يكون هو عقلا بالفعل بل هذه الاضافة له اليها وهي بحال معقولة ولو كانت
من حيث وجودها في الاعيان لكان يعقل ما يوجد في كل وقت ولا يعقل المعدوم
منها في الاعيان الى ان يوجد فيكون لا يعقل من نفسه انه مبدأ ذلك الشيء على الترتيب
الا عند ما يصير مبدأ فلا يعقل ذاته لان ذاته من شانها ان يفيض عنها كل وجود
وادراكها من حيث شانها انها كذا يوجب ادراك الآخر وان لم يوجد فيكون العالم
الربوبي محيطا بالوجود الحاصل والممكن ويكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة

يكون

معقولة لا من حيث لها وجود في الاعيان فبقي لك النظر في حال وجودها معقولة انها
موجودة في ذات الاول كاللوازم اللاحقة او يكون لها وجود مفارق لذاته وذات
غيره كصور مفارقة على ترتيب موضوعة في صقع الربوبية او من حيث هي موجودة
في عقل او نفس اذا عقل الاول هذه الصورة ارتسمت فيها كان فيكون ذلك العقل
او النفس كالموضوعة لتلك الصور المعقولة ويكون معقولة على انها فيه معقولة
من الاول على انها عنه ويعقل الاول تعالى من ذاته انه مبدأ لها فيكون من جملة تلك
المعلولات ما المعقول منه ان الاول مبدأ له بلا واسطة بل يفيض وجوده عنه اولا
ومنها المعقول منه انه مبدأ له بتوسط فهو يفيض عنه ثانيا وكذلك يكون الحال في وجود تلك
المعقولات وان كان ارتسامها في شيء واحد لكن بعضها قبل وبعضها بعد على الترتيب
السببي والمسببي واذا كانت تلك الاشياء المرتسمة في ذلك الشيء من معلولات الاول فيدخل في جملة
ما الاول يعقل ذاته مبدأ له فيكون صدورها عنه لشيء ما عقلها قلنا من انه اذا عقل خيرا
وجد لانها نفس عقله للخير او يتسلسل الامر لانه يحتاج ان يعقل انها عقلت وكذلك
الى ما لا نهاية له وذلك محال فهي نفس عقله للخير فاذا قلنا انما عقلها وجدت ولم يكن معها
عقل آخر ولم يكن وجودها الا انها تعقلات ففيما يكون كما قلنا لانه عقلها او
لانها وجدت عنه فان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض تكثر وان جعلتها
لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود لملاصقته ممكن الوجود
وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية وان جعلتها
موجودة في عقل ما عرض ليقوم ما ذكرناه قبل هذا من المحال فينبغي ان تجتهد جهدك
في التخلص من هذه الشبهة وتحفظ انه لا يتكثر ذاته ولا تبالي بان يكون ذاته مأخوذة

[ذاتها] [حيث]

مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل هي
وتعلم ان العالم الربوبي عظيم جدا وتعلم انه فرق بين ان يفيض عن الشيء صورة من شانها
ان يعقل وان يفيض عن الشيء صورة معقولة من حيث هي معقولة بلا زيادة وهو
يعقل ذاته مبدأ الفيضان كل موجود من حيث هو موجود ومعلول كما هو مبدأ الفيضان
كل موجود من حيث هو موجود ومعلول ثم تجتهد في تأمل الاصول المعطاة والمستقبلة
لينفتح لك ما ينبغي ان ينفتح فالاول يعقل ذاته ونظام الخير الموجود في الكل انه كيف
يكون بذلك النظام لانه يعقله وهو مستفيض كائن موجود وكل معلوم الكون وجهة
الكون عن مبدئه وهو خير غير مناف وهو تابع لخيرية ذات المبدأ وكمالها المعشوقين
لذاتيهما فذلك الشيء مراد لكن ليس مراد الاول تعالى هو على نحو مرادنا حتى يكون له فيما
يكون عنه غرض فكانك قد علمت استحالة هذا وستعلم بل هو لذاته مريد هذا النحو من
الارادة العقلية المحضة وحياته هذه ليست بعينها فان الحيوة التي عندنا تكمل
بادراك وفعل هو التحريك ينبعثان عن قوتين مختلفتين وقد صح ان نفس مدركه
وهو ما يعقله عن الكل هو سبب الكل وهو بعينه مبدأ فعله وذلك ايجاد الكل فمعنى
واحد منه هو ادراك وسبيل الى الايجاد منه ليس يفتقر الى قوتين حتى يتم بقوتين
ولا الحيوة منه غير العلم وكل ذلك له بذاته وليتفقن ان الصور المعقولة التي تحدث
فينا فيصير سببا للصورة الموجودة الصناعية لو كانت بنفس وجودها كافية لان
تتكون منها الصور الصناعية بان يكون صورها [بنفسها] هي بالفعل مبادي لما هي له صورة
لكان المعقول عندنا هو بعينه القدرة وليس كذلك بل وجودها لا يكفي في ذلك بل
يحتاج الى ارادة متجددة منبعثة من قوة شوقية يتحرك منهما معا القوة المحركة

فتحرك العصب والاعضاء الادوية ثم تحرك الالات الخارجية ثم تحرك المادة فلذلك [لم يكن]
نفس وجود هذه الصور المعقولة قدرة ولا ارادة بل عسى القدرة فينا عند المبدأ المحرك
وهذه الصورة محركة لمبدأ القدرة فيكون محركة المحرك فواجب الوجود ليست ارادته
مغايرة الذات لعلمه ولا مغايرة المفهوم لعلمه فقد بينا ان العلم الذي له هو بعينه
الارادة التي له وكذلك قد تبين ان القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلا هو
مبدأ للكل لا مأخوذة عن الكل ومبدأ بذاته لا يتوقف على وجود شيء وهذه الارادة
على الصورة التي حققناها لا تتعلق بغرض في فيض الوجود لا يكون عن نفس الفيض وهو
الجود فقد كنا حققنا لك من امر الجود ما اذا تذكرته علمت ان هذه الارادة نفسها
تكون جودا فاذا حققت تكون الصفة الاولى لواجب الوجود انه ان وموجود ثم
الصفات الاخرى بعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع اضافة وبعضها هذا
الوجود مع سلب وليس ولا واحد منها موجبا في ذاته كثرة البتة ولا مغايرة
فاللواتي تخالط السلب لو قال قائل للاول ولم يتحاش انه جوهر لم يعن الا
هذا الوجود وهو مسلوب عنه الكون في الموضوع واذا قيل له واحد لم يعن الا الوجود نفسه
مسلوب عنه القسمة بالكم او القول او مسلوب عنه الشريك واذا قال عقل و
معقول وعاقل لم يعن بالحقيقة الا ان هذا المجرد مسلوب عنه جواز مخالطة
المادة وعلائقها مع اعتبار اضافة ما واذا اضافة ما واذا قال له اول لم يعن
الا الاضافة وهذا الموجود الى الكل واذا قال له قادر لم يعن به الا انه واجب الوجود
مضافا الى ان وجود غيره عنه انما يصح على النحو الذي ذكر واذا قال له حي لم يعن الا هذا
الوجود العقلي ماخوذا مع الاضافة الى الكل المعقول ايضا بالقصد الثاني اذ الحي هو

[غيره]

الادراك الفعال واذا قال له مريد لم يعن الا كونه واجب الوجود مع عقليته اى
غير مبدأ لنظام الخير كله وهو يعقل ذلك فيكون هذا مؤلفا من اضافة وسلب واذا قال
له جواد عناه من حيث هذه الاضافة مع السلب بزيادة سلب آخر وهو انه لا
ينحو غرضا لذاته واذا قال له خير لم يعن الا كون هذا الوجود مبرأ عن مخالطة
ما بالقوة والنقص وهذا سلب او كونه مبدأ لكل كمال ونظام وهذه اضافة فاذا
عقلت صفات الاول الحق على هذه الجهة لم يوجد فيها شئ يوجب لذاته اجزاء
او كثرة بوجه من الوجوه ولا يمكن ان يكون جمال او بهاء فوق ان يكون الماهية عقلية
محضة خيرية برية عن كل واحد من انحاء النقص واحدة من كل جهة فالواجب الوجود
له الجمال والبهاء [illegible] المحض ومبدأ جمال كل شئ وكمال كل شئ وبهاؤه هو ان
يكون على ما يجب فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجود الواجب وكل جمال وملائمة وخير
يدرك فهو محبوب معشوق ومبدأ ذلك كله ادراكه اما الحسى واما الخيالى واما
الوهمى واما الظنى واما العقلى وكلما كان الادراك اشد اكتناها واشد تحقيقا والمدرك
اكمل واجمل واشرف ذاتا فاحباب القوة المدركة اياه والتذاذها به اكثر فالواجب الوجود
الذى هو في غاية الكمال والجمال والبهاء الذى يعقل ذاته بتلك الغاية والبهاء
والجمال وبتمام التعقل وبتعقل العاقل والمعقول على انهما واحد بالحقيقة
يكون ذاته لذاته اعظم عاشق ومعشوق واعظم لاذ وملتذ فان اللذة ليست الا
ادراك الملائم من جهة ما هو ملائم فالحسية احساس بالملائم والعقلية تعقل
للملائم وكذلك فالاول افضل مدرك بافضل ادراك لافضل مدرك فهو افضل
لاذ وملتذ ويكون ذلك امرا لا يقاس اليه شئ وليس عندنا لهذه المعانى اسامى غير

اسامى غير هذه الاسامى فمن استبشعها استعمل غيرها ويجب ان يعلم ان ادراك العقل
اقوى من ادراك الحس للمحسوس لانه اعنى العقل يعقل ويدرك الامر الباقى الكلى ويتحد
به ويصير هو هو على وجه ما ويدركه بكنهه لا بظاهره وليس كذلك الحس للمحسوس فاللذة التى
يجب لنا بان نعقل ملائما هى فوق اللذة التى يكون لنا بان نحس ملائما ولا نسبة
بينهما لكنه قد يعرض ان يكون القوة الدراكة لا تستلذ بما يجب ان يستلذ به لعوارض
كما ان المريض لا يستلذ الحلو ويكرهه لعارض وكذلك يجب ان نعلم من حالنا ما دمنا
في البدن فانا اذا حصل لقوتنا العقلية كمالها بالفعل لا نجد من اللذة ما يجب للشئ في
نفسه وذلك لعائق البدن ولو انفردنا عن البدن لكنا بمطالعتنا ذاتنا وقد صارت عالما
عقليا مطابقا للموجودات الحقيقية والجمالات الحقيقية واللذات الحقيقية متصلة
بها اتصال معقول بمعقول نجد من اللذة والبهاء ما لا نهاية له وسنوضح هذه المعانى
كلها بعد واعلم ان لذة كل قوة حصول كمالها لها فللحس المحسوسات الملائمة وللغضب
الانتقام وللرجاء الظفر ولكل شئ ما يخصه وللنفس الناطقة مصيرها عالما عقليا
بالفعل فالواجب الوجود معقول عقل او لم يعقل معشوق عشق او لم يعشق

المقالة الثامنة

فصل في صدور الاشياء عن التدبير الاول والمعاد البدنى

في صفة فاعلية المبدأ الاول فقد ظهر لنا ان للكل مبدأ واجب الوجود غير داخل في
جنس او واقع تحت حد او برهان برئ عن الكم والكيف والماهية والاين والمتى والحركة
لا ند له ولا شريك ولا ضد له وانه واحد من جميع الوجوه لانه غير منقسم لا في الاجزاء بالفعل
ولا في الاجزاء بالفرض والوهم كالمتصل ولا في العقل بان تكون ذاته مركبة من
معان عقلية متغايرة تتحد بها جملة وانه واحد من حيث هو غير مشارك البتة في

المعقول
العقل
الملاذة
بسلب
٢ اليه

وجوده الذي له فهو بهذه الوحدة فرد وهو واحد لانه تام الوجود ما بقي له شيء ينتظر
حتى يتم وقد كان هذا احد وجوه الواحد وليس الواحد فيه على الوجه السلبي كالواحد الذي
للاجسام للاتصال او للاجتماع او غير ذلك مما يكون الواحد فيه بوجه وبمعنى وجودي
يلحق ذاتا او ذواتا وقد اتضح لك فيما سلف لك من العلوم الطبيعية وجود قوة غير
متناهية غير مجسمة وانها مبدأ الحركة الاولية وبان لك ان الحركة المستديرة ليست
سكونية تكوينا زمانيا فقد بان لك من هناك من وجه ما ان مبدأ دائم الوجود وقد بان
لك بعد ذلك ان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وانه لا يجوز
ان يستأنف له حالة لم تكن مع انه قد بان لك ان العلة لذاتها تكون موجبة المعلول
فان دامت اوجبت المعلول دائما ولو اكتفيت بتلك الاشياء لكفاك ما نحن في شرحه
الا انا نزيدك بصيرة فنقول انك قد علمت ان كل حادث فله مادة فاذا كان لم
يحدث ثم حدث لم يخل اما ان تكون علتاه الفاعلية والقابلية لم تكونا فحدثتا او
كانتا ولكن كان الفاعل لا يحرك والقابل لا يتحرك او كان الفاعل ولم يكن القابل
او كان القابل ولم يكن الفاعل ونقول قولا مجملا قبل العود الى التفصيل انه اذا
كانت الاحوال من جهة العلل كما كانت ولم يحدث البتة امر لم يكن كان وجوب كون الكائن
عنها او لا وجوبه على ما كان فلم يجز ان يحدث كائن البتة فان حدث امر لم يكن فلا
يخلو اما ان يكون حدوثه على سبيل ما يحدث لحدوث علته دفعة لا على سبيل ما يحدث
لقرب علته او بعدها او يكون حدوثه على سبيل ما يحدث بالقرب علته او بعدها فان كان القسم
الاول فيجب ان يكون حدوثه لحدوث العلة ومعها غير متأخر عنها البتة فان كان
كانت العلة غير موجودة ثم وجدت او موجودة وتأخر عنها المعلول لزم

بمادي
فان

لزم ما قلناه في الاول من وجوب حادث آخر غير العلة فكان ذلك الحادث هو العلة القريبة
الامر على هذه الجهة وجبت علل وحوادث دفعة غير متناهية ووجبت معا وهذا مما
عرفنا اصل القاضي بابطاله فبقي ان لا تكون العلل الحادثة كلها دفعة لا
بترتيب في علة اولى او بعد فبقي ان مبادي الكون ينتهي الى قرب علل او بعدها وذلك
بالحركة فاذن قد كان قبل الحركة حركة وتلك الحركة اوصلت العلل الى هذه الحركة فهما
كالملتمسين والا رجع الكلام الى الآن الاول في الزمان الذي بينهما وذلك انه لم تماسه
حركة كانت الحوادث الغير المتناهية منتهية في آن واحد اذ لا يجوز ان يكون آنات
متلاقية متماسة فاستحال ذلك بل يجب ان يكون واحد قد قرب في ذلك الآن بعد
وتبعد او بعد بعد قرب فيكون ذلك الآن نهاية حركة اولى تأدت الى حركة
اخرى او امر آخر فان ادت الى حركة اخرى وجب كانت الحركة التي هي
كعلة قريبة لهذه الحركة مماسة لها والمعنى في هذه المماسة مفهوم على انه لا يمكن
ان يكون زمان بين حركتين ولا حركة فيه فانه قد بان لنا في الطبيعيات ان الزمان
تابع للحركة ولكن الاشتغال بهذا النحو من البيان يعرفنا ان كانت حركة قبل
حركة ولا يعرفنا ان تلك الحركة كانت علة لحدوث هذه الحركة فقد ظهر ظهورا واضحا
ان الحركة لا تحدث بعد ما لم تكن الا بحادث وذلك الحادث لا يحدث الا بحركة
مماسة لهذه الحركة ولا نبالي اي حادث كان ذلك الحادث كان قصدا من
الفاعل او ارادة او علما او طبعا او آلة او حصول وقت او فوق قوة
للعمل دون وقت او حصول متهيئ او استعداد من القابل لم يكن او
وصول من المؤثر لم يكن فانه كيف كان فحدوثه متعلق بالحركة لا يمكن غير هذا

ولنرجع الى التفصيل ونقول وان كانت العلة الفاعلية والقابلية موجودتين
ولا فعل ولا انفعال بينهما فيحتاج الى وقوع نسبة الى بينهما يوجب الفعل
والانفعال اما من جهة الفاعل فمثل ارادة موجبة للفعل او طبيعة موجبة
للفعل والانفعال او آلة او زمان واما من جهة القابل فمثل استعداد لم يكن
او من جهتهما جميعا مثل وصول احدهما الى الآخر وقد وضح ان جميع هذا حركة ما
واما ان كان الفاعل موجودا ولم يكن قابل البتة فهذا محال اولا فلان القابل
كما بينا لا يحدث الا بحركة او انفصال فيكون قبل الحركة حركة واما ثانيا فلانه لا
يمكن ان يحدث ما لم يتقدمه وجود القابل وهو المادة فيكون قد كان القابل
حتى حدث القابل واما ان وضع ان القابل موجود والفاعل ليس موجودا
فالفاعل محدث ويلزم ان يكون حدوثه بعلة ذات حركة ما وضعناه ولنضع
مبدأ الكل ذاتا واجب الوجود وواجب الوجود واجب ما يوجد عنه والا فله
حال ما لم يكن فليس واجب الوجود من جميع جهاته فان وضعت الحال الحادثة
لها لا في ذاته بل خارجة عن ذاته كما يضع بعضهم الارادة فالكلام على حدوث
الارادة عنها ثابت هل هو بارادة او طبعا او لامر آخر اي امر كان
ومهما وضع امر حدث لم يكن فاما ان يوضع حادثا في ذاته واما غير حادث
في ذاته بل على انه شيء مباين لذاته فيكون الكلام ثابتا وان حدث في ذاته
كان ذاته متغيرا وقد تحقق ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من
جميع صفاته وليته اذا كان هو عند حدوث المباينات عنه كما كان قبل حدوثها
ولم يعرض البتة شيء لم يكن وكان الامر على ما كان ولا يوجد عنه شيء فليس
يوجد

فليس يجب ان يوجد عنه شيء بل يكون الحال والامر على ما كان فلا بد من تمييز الوجوب عنه للوجود
او ترجيح الوجود عنه لحادث متوسط لم يكن حين كان الترجيح للعدم عنه وكان
التعطل عن الفعل حاله وليس هذا امرا خارجا عنه فانا نتكلم في حدوث الحادث
عنه نفسه بلا واسطة امر يحدث فيحدث به الشيء كما يقولون في الارادة والمراد
والفعل الصريح الذي لم يكدر بشبهة ان الذات الواحدة اذا كانت من جميع
جهاتها كما كانت وكان لا يوجد عنها قبل شيء وهي الآن كذلك فالآن ايضا لا
يوجد عنها شيء فاذا صار الآن يوجد عنها شيء فقد حدث في الذات قصد ما
وارادة او طبع او قدرة او تمكن او شيء مما يشبه هذا لم يكن ومن انكر هذا فقد فارق مقتضى
عقله لسانا ويعود اليه ضميرا فان الممكن ان يوجد وان لا يوجد لا يخرج الى الفعل ولا يترجح
ان يوجد الا بسبب واذا كانت هذه الذات التي للعلة كما كانت ولا ترجيح ولا يجب
عنها هذا الترجيح ولا داعي ولا مصلحة ولا غير ذلك فلا بد من حادث موجب للترجيح
في هذه الذات ان كانت هي الذات الفاعلة والا كانت نسبتها الى ذلك الممكن على ما
كانت قبل ولم يحدث لها نسبة فقد حدث امر ولا بد من ان يحدث لذاته وفي ذاته فانها
وان كانت خارجة عن ذاته كان الكلام ثابتا ولم تكن هي النسبة المطلوبة فانا نطلب
النسبة الموقعة لوجود كل ما هو خارج عن ذاته بعد ما لم يكن اجمع كانه جملة واحدة
وفي حال ما لم يوجد شيء والا فقد اخرج من الجملة شيء ونظر في حال ما بعده فان كان مبدأ
النسبة مباينا له فليست هي النسبة المطلوبة فاذن الحادث الاول يكون على هذا القول
في ذاته لكنه محال فكيف يمكن ان يحدث في ذاته شيء وهو عمن يحدث وقد بان ان واجب
الوجود بذاته واحد فترى انه ذلك غير الحادث عنه فيكون ليست النسبة المطلوبة

قبل
وقد

لانا نطلب النسبة الموجبة لخروج الممكن الاول الى الفعل او من عن واجب وجود آخر
ان واجب الوجود واحد على انه لو كان غيره آخر فهو العلة الاولى والكلام فيه ثابت
ثم كيف كان يجوز ان يتميز في العدم وقت ترك ووقت شروع وبماذا يخالف الوقت
الوقت وليس اذ بان ان الحادث لا يحدث الا بحدوث حالة في المبدأ فلا يخلو اما
ان يكون حدوث ما يحدث عن الاول بالطبع او عرض خفي عن الارادة او بالارادة
اذ ليس بقسري ولا اتفاقي فان كان بالطبع فقد تغير الطبع او كان بالعرض فقد
تغير العرض وان كان بالارادة فلنترك انها حدثت فيه او مباينة له بل نقول
اما ان يكون المراد نفس الايجاد او غرضا او منفعة بعده فان كان المراد نفس الايجاد
لذاته فلم لم يوجد قبل اتراه استطاع الآن او حدث وقته او قدر عليه الآن ولا معنى
فيما يقوله قول القائل ان هذا السؤال باطل لان السؤال في كل وقت عائد
بل هذا السؤال حق لانه في كل وقت عائد ولازم وان كان للغرض والمنفعة فمعلوم
ان الذي هو للشيء بحيث كونه ولا كونه بمنزلة فليس بغرض والذي هو للشيء
بحيث كونه منه اولى فهو نافع والحق الاول كامل الذات لا ينتفع بشيء ثم ليقض فان
الاول بماذا سبق افعاله الحادثة أبذاته ام بالزمان فان كان بذاته فقط
مثل الواحد للاثنين وان كانا معا وحركة المتحرك بان يتحرك بحركة ما يتحرك عنه
وان كانا معا فيجب ان يكونا كلاهما محدثين الاول القديم والافعال الكائنة عنه
وان كان قد سبق لا بذاته فقط بل بذاته وبالزمان بان كان وحده ولا عالم
ولا حركة ولا شك ان لفظة كان يدل على امر مضى وليس الآن وخصوصا وتعقيبه
قوله ثم فقد كان قد مضى قبل ان خلق الخلق وذلك المكون هو متناه فقد كان

الحركة
وهو

فقد كان اذن زمان قبل الحركة والزمان لان المضي اما بذاته وهو الزمان واما بالزمان
وما فيه ومعها فقد بان لك انه ان لم يسبق بامر هو ماض للوقت الاول من حدوث
الخلق فهو حادث مع حادثه وكيف لا يكون سبق على او ضاعهم بامر للوقت الاول
من الخلق وقد كان ولا خلق وكان وخلق ولكان ولا خلق ثابتا عند كونه كان وخلق
ولا كونه قبل الخلق ثابت مع كونه مع الخلق وليس كان ولا خلق ولا نفس وجوده وحده
فان ذاته حاصلة بعد الخلق ولا كان ولا خلق هو وجوده مع عدم الخلق
بلا شيء ثابت فان وجود ذاته وعدم الخلق موصوف بانه قد كان وليس الآن ويجب
قولنا كان معنى [illegible] معقول دون معقول الامرين لانك اذا قلت وجود ذات
وعدم ذات لم يكن معقولا منه السبق بل قد يصح ان يفهم معه التأخر فانه لو عدمت
الاشياء يصح وجوده وعدم الاشياء ولم يصح ان يقال لذلك كان بل انما يفهم السبق
بشرط ثالث فوجود الذات شيء وعدم الذات شيء ومفهوم كان شيء موجود
غير المعنيين وقد وضع هذا المعنى للخالق ممتدا لا عن بداية وجود فيه ان يخلق قبل
اي خلق توهم فيه خلق فاذا كان هكذا كانت هذه القبلية مقدرة بكمية وهذا
المعنى هو الذي نسميه الزمان اذ تقديره ليس تقدير ذي وضع ولا ثبات بل على
سبيل التجدد ثم ان شئت فتأمل اقاويلنا الطبيعية اذ بينا ان ما يدل عليه معنى
كان ويكون عارض لهيئة غير قارة والهيئة الغير القارة هي الحركة فاذا تحققت علمت
ان الاول انما سبق الخلق عندهم ليس سبقا مطلقا بل سبقا بزمان معه حركة واجسام
او جسم وهو لا المعطلة الذين عطلوا الله عز وجل وجوده لا يخلو اما ان يسلموا
ان الله كان قادرا قبل ان يخلق الخلق ان يخلق جسما ذا [illegible] حركات يقدر

ما حدوثه

اوقاته وازمنته ينتهى لا الى وقت خلق العالم او يبقى مع خلق العالم ويكون له
الى وقت خلق العالم اوقات وازمنة محدودة اولم يكن الخالق ان يبتدى
الخلق الاخير ابتداء وهذا القسم الثانى فمحال يوجب انتقال الخالق من العجز الى القدرة
او انتقال المخلوقات عن الامتناع الى الامكان بلا علة والقسم الاول ينقسم عليهم
قسمين فيقال لا يخلو اما ان يكون يمكن ان يخلق الخالق جسما غير ذلك الجسم انما ينتهى
الى خلق العالم بمدة وحركات اكثر او لا يمكن ومحال ان لا يمكن لما بيناه فان
امكن فاما ان يمكن خلقه مع خلق ذلك الجسم الاول الذى ذكرناه قبل هذا الجسم
او انما يمكن قبله فان امكن معه فهو محال لانه لا يمكن ان يكون ابتداء خلقين
متساوى الحركة في السرعة ويقع بحيث ينتهيان الى خلق العالم ومدة احدهما
اطول وان لم يكن معه بل كان امكانه مباينا له متقدما عليه او متاخرا عنه
يقدر في حال العدم امكان خلق شىء بصفة ولا امكانه وذلك في حال دون
حال ووقع متقدما ومتاخرا ثم ذلك الى غير النهاية فقد وضح صدق ما قدمناه
من وجود حركة لا بدء لها في الزمان وانما البدء لها من جهة الخالق وانها هى
السماوية فيجب ان يعلم ان العلة القريبة للحركة الاولى نفس لا عقل وان السماء حيوان
مطيع لله تعالى جل جلاله **فصل** في ان المحرك القريب للسماويات لا طبيعة ولا عقل بل
نفس والمبدأ الابعد عقل فنقول انا قد بينا في الطبيعيات ان الحركة لا تكون طبيعية
للجسم على الاطلاق والجسم على الحالة الطبيعية اذ كان كل حركة بالطبع مفارقة ما بالطبع
لحالة والحالة التى مفارقة بالطبع هى حالة غير طبيعية لا محالة فظهر ان كل حركة
تصدر عن طبع فعن حالة غير طبيعية ولو كان شىء من الحركات مقتضى طبيعة الشىء

حال لوجود الطبيعة

الصحيح

الشىء لما كان شىء من نسب الحركات بطل الذات مع بقاء الطبيعة بل الحركة انما تقتضيه
غير طبيعية اما في الكيف كالماء اذا سخن الماء بالقسر واما بالكم كما يذبل البدن ذبولا مرضيا
واما في المكان كالمدرة اذا انقلب المدرة الى حيز الهواء وكذلك ان كانت الحركة قد تكون في
مقولة اخرى والعلة في تجدد حركة بعد حركة تجدد الحال الغير الطبيعية وتقدير
تقدير البعد عن الغاية فاذا كان الامر على هذه الصفة لم تكن حركة مستديرة عن طبيعة
والا لكانت عن حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية اذا وصل اليها سكنت ولم يجز
ان يكون فيها بعينها قصد الى تلك الحالة الغير الطبيعية لان الطبيعة ليست تفعل
باختيار بل على سبيل التسخير وسبيل ما يلزمها بالذات فان كانت الطبيعة تحركت على
الاستدارة فهى متحرك لا محالة اما عن اين غير طبيعى او وضع غير طبيعى هرب بالطبيعة
عنه وكل هرب طبيعى عن شىء فمحال ان يكون هو بعينه قصدا طبيعيا اليه والحركة المستديرة
يفارق كل نقطة وتتركها ويقصد في تركها ذلك كل النقطة وليست تهرب عن شىء الا و
يقصده فليست اذن الحركة المستديرة طبيعية الا انها قد تكون بالطبع اى ليس وجودها
في جسمها مخالفا لمقتضى طبيعة اخرى لجسمها فان الشىء المحرك لها وان لم يكن قوة
طبيعية كان سببا طبيعيا لذلك الجسم غير غريب عنه وكانت طبيعية ولنقل فان كل قوة
فانما تحرك بتوسط الميل والميل هو المعنى الذى يحس في الجسم المتحرك وان سكن
قسرا احس ذلك الميل فيه يقاوم المسكن مع سكونه طلبا للحركة فهو غير الحركة
لا محالة وغير القوة المحركة لان القوة المحركة موجودة عند اتمامها الحركة ولا يكون
الميل موجودا فهكذا الجسم الحركة الاولى فان تحركها لا تزال تحدث في جسمها
ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمتنع ان يسمى طبيعة لانه ليس بنفس ولا من خارج ولا له

ملتفتي
مفاد

ارادة او اختيار، ولا يمكنه ان لا يحرك او يحرك لا في جهة محدودة، ولا هو مع ذلك
طبيعة ذلك الجسم القريب، فان سميت هذا المعنى طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك
يتحرك بالطبع، الا ان الطبيعة فيض عن نفس يتجدد بحسب تصور النفس. فقد بان
ان الفلك ليس مبدأ حركته طبيعة، وكان قد بان انه ليس قسرا، فهي عن ارادة
لا محالة. ونقول انه لا يجوز ان يكون مبدأ حركته القريب قوة عقلية صرفة
لا تتغير ولا تتخيل الجزئيات البتة، وكانا قد اشرنا الى جمل مما يعين في معرفة
هذا المعنى في الفصول المتقدمة اذ اوضحنا ان الحركة معنى متجدد الاسباب، وكل شطر
منه مختص بسبب، فانه لا ثبات له، ولا يجوز ان يكون عن معنى ثابت البتة وحده، ان كان
عن معنى ثابت فيجب ان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال. اما ان كانت الحركة عن طبيعة
فيجب ان يكون كل حركة تتجدد فيه فلتجدد قرب وبعد من النهاية المطلوبة، وكل حركة تعدم
منه فلعدم قرب وبعد من النهاية، ولولا ذلك التجدد لم يكن يتجدد حركة، فان الثابت
من جهة ما هو ثابت لا يكون عنه الا ثابت. واما ان كانت عن ارادة فيجب ان يكون عن ارادة
متجددة جزئية، فان الارادة الكلية نسبتها الى كل شطر من الحركة نسبة واحدة
فلا يجب ان يتعين منها هذه الحركة دون هذه، فانها ان كانت لذاتها علة لهذه الحركة
لم يجز ان يبطل هذه الحركة، وان كانت علة لهذه الحركة بسبب حركة قبلها او بعدها معدومة
كان المعدوم موجبا لموجود، والمعدوم لا يكون موجبا لموجود، وان كان قد
يكون الاعدام علة للاعدام. واما ان يوجب المعدوم شيئا فهذا لا يمكن. وان
كانت العلة لامور متجددة فالسؤال في تجددها ثابت. فان كان متجددا طبيعيا
لزم المحال الذي قدمناه، وان كان ارادة بالتبدل بحسب تصورات متجددة فهو بقيت

قد يمكن
ولكنه

فهو يثبت الذي نريده. فقد بان ان الارادة العقلية الواحدة لا توجب البتة حركة
ان تكون يتوهم انه ذلك لارادة عقلية منتقلة، فانه قد يمكن ان ينتقل العقل من معقول
الى معقول اذا لم يكن عقلا من كل جهة بالفعل، ويمكن ان يعقل الجزئي تحت النوع
منتشرا مخصوصا بالعوارض عقلا بنوع كلي على ما اشرنا اليه، فيجوز اذن ان يفعل
وجود عقل يعقل الحركة الكلية، وربما ثم يعقل انتقالا من حد الى حد، ويأخذ
تلك الحركات وحدودها بنوع معقول على ما اوضحناه، وعلى ما من شأننا اذ نبرهن
عليه ان حركة من كذا الى كذا فهو من كذا الى كذا، فيتعين مبدأ ما كليا الى طرف آخر كلي آخر
بمقدار ما مرسوم كلي، وكذلك حتى يفني الدائرة، فلا يبعد ان يتوهم ان يتجدد الحركة
بسبب تجدد هذا المعقول. فنقول ولا على هذا السبيل يمكن ان يتم امر الحركة المستديرة
فان هذا التأثير على هذا الوجه يكون صادرا عن الارادة الكلية، وان كانت على سبيل
تجدد وانتقال، والارادة الكلية كيف كانت فانما هي بالقياس الى طبيعة مشتركة فيها، وان
كانت ارادية كانت فانما هي بالقياس الى حركة تتبعها ارادة لحركة، واما هذه الحركة
التي من هنا بعينها الى هناك بعينها فليست اولى ان تصدر عن تلك الارادة من هذه الحركة التي
من هناك الى حد ثالث، فنسبة جميع اجزاء الحركة المتساوية في الجزئية الى واحد واحد
من تلك الارادات العقلية المنتقلة واحدة، فليست جزء من ذلك اولى بان ينسب الى احد واحد
من تلك التصورات من كل، ان لا ينسب فنسبته الى مبدئه ولا نسبته واحدة، فانه بعد عن هيئته
بالامكان ولم يتميز ولم يترجح بامكان وجوده عنه على لا وجوده، وكل ما لم يجب عن علته
فانه لا يكون كما علمت. وكيف يجوز ان الحركة الى باب لزمت عن ارادة عقلية والحركة
من باب الى ج من ارادة [illegible] اخرى عقلية دون ان يلزم عن كل واحدة من تلك

بعين
بحيث

الارادات غير ملازم ويكون بالعكس فان آ او ب وجـ متشابهة في النوعية وليس شيء من الارادات الكلية
آ دون ب وب دون جـ الا ان يعرض نفسانية جزئية واذا لم يتعين تلك الحدود في العقل
بل كانت حدود الكلية فقط لم يمكن ان يوجد الحركة من آ الى ب او الى وسط من الى غير ب لا جـ ولا
الالف او بان يتعين من الباء والجيم عند تلك الارادة ما كانت عقلية ولا البائن من الجيم
ثم كيف يمكن ان يفرض فيها ارادة وتصور ثم ارادة وتصور المختلفة في امر متفق
ولا استناد فيه الى امر مخصوص شخصي يقاس به ومع هذا كله فان العقل لا يمكنه ان
يفرض هذا الانتقال الا مشاركا للتخيل والحس بل يمكننا اذا رجعنا الى العقل
الصريح ان نعقل جملة الحركة واجزاء الانتقال فيها بعقل دائرة معا فاذن لا بد الا
كلها لا غنى عن قوة نفسانية تكون هي المبدأ القريب للحركة وان كنا لا نمنع ان يكون
هناك لنفس قوة عقلية ينتقل هذا الانتقال العقلي بعد اسناده الى شبه تخيل واما
القوة العقلية مجردة عن جميع اصناف التغير فيكون حاضر المعقول دائما ان كان
معقولة كلية عن كلي او كليا عن جزئي على ما اوضحنا فاذا كان الامر على هذا فالفلك
متحرك بالنفس والنفس مبدأ حركته القريبة وتكون تلك النفس متجددة التصور والا
رادة وهي متوهمة اي لها ادراك للمتغيرات الجزئيات وارادة للامور جزئية
باعيانها وهي كمال جسم الفلك وصورته ولو كانت لا بهذا بل قائمة بنفسها من كل وجه
لكانت عقلا محضا لا يتغير ولا ينتقل ولا يخالطها ما بالقوة والمحرك القريب للفلك
وان لم يكن عقلا فيجب ان يكون قبله عقل هو السبب المتقدم لحركة الفلك فقد علمت
ان هذه الحركة محتاجة الى قوة غير متناهية مجردة عن المادة لا تتحرك ولا بالعرض واما
النفس المحركة فانها كما بينا لك جسمانية مستحيلة متغيرة وليست مجردة عن المادة

نعقل
بوجه ما

عن المادة بل نسبتها الى الفلك نسبة النفس الحيوانية التي لنا الينا الا ان لها ان تعقل
مشوبا بالمادة وبالجملة فيكون اوهامها او ما يشبه الاوهام صادقة وتخيلاتها او ما
يشبه التخيلات حقيقية كالعقل العملي فينا وبالجملة ادراكاتها بالجسم ولكن المحرك الاول
لها قوة غير مادية اصلا بوجه من الوجوه واذ ليس يجوز ان يتحرك بوجه من الوجوه
في ان يحرك والا لاستحالت ولكانت مادية كما قد تبين بهذا فيجب ان يحرك محرك بتوسط
محرك آخر وذلك الآخر محال للحركة مريد لها متغير نسبتها وهذا هو النحو الذي يحرك
عليه محرك المحرك والذي يحرك المحرك من غير ان يتغير بقصد واختيار فهو الغرض والغاية
الذي اليه ينحو المحرك وهو المعشوق والمعشوق بما هو معشوق هو الخير عند
العاشق بل نقول ان كل محرك حركة غير قسرية فهي الى امر ما ولشوق امر ما حتى الطبيعة
ليقصد فان شوق الطبيعة امر طبيعي وهو الكمال الذاتي للجسم اما في صورته واما في اينه
ووضعه وشوق الارادة امر ارادي اما ارادة لمطلوب حسي كاللذة او وهمي خيالي
كالغلبة او ظني وهو الخير المظنون فطالب اللذة هو الشهوة وطالب الغلبة هو الغضب
وطالب الخير المظنون هو الظن وطالب الخير المحض الحقيقي هو العقل ويسمى هذا الطلب
اختيارا والشهوة والغضب غير ملائم لجوهر الجسم الذي لا يتغير ولا ينفعل فانه لا
يستحيل الى حال غير ملائمة فيرجع الى حال ملائمة فيلتذ او ينتقم من مخيل له فيغضب
وعلى ان كل حركة الى لذة او غلبة فهي متناهية ولبعض فان كثير المظنون لا يبقى مظنونا
سرمديا يوجب ان يكون مبدأ هذه الحركة اختيارا او ارادة لخير حقيقي فلا يخلو ذلك الخير اما ان
يكون مما ينال بالحركة ويتوصل اليه او يكون خيرا ليس جوهره مما ينال بوجه بل هو مباين
ولا يجوز ان يكون ذلك الخير من كمالات الجواهر المتحرك فيناله بالحركة والا لانقطعت

يجوز

الحركة ولا يجوز ان يكون متحرك ليفعل فعلا يكتسب بذلك الفعل كمالا كما من شانها ان
ليمدح ويحسن الافعال ليحدث لنا لكثر فضلة او يصير خيرا بها وذلك لان المفعول
يكتسب كماله من فاعله فيمتنع ان يعود فيكمل جوهر فاعله فان كمال المعلول اخس
من كمال العلة الفاعلة والاخس لا يكتسب الاشرف والاكمل كمالا بل على ان [illegible]
الاخس للافضل البتة وما دته حتى يوجد هو في بعض الاشياء بل من سبب آخر
واما نحو فان المدح الذي يطلبه ويرغب فيه هو كمال غير حقيقي بل مظنون
والملكة الفاضلة التي تحصلها بالفعل ليس سببها الفعل بل الفعل يمنع ضدها
ويهيئ لها فيحدث هذه الملكة من الجوهر المكمل لانفس الناس وهو العقل الفعال
او جوهر آخر يشبهه وعلى هذا فان الحرارة المعتدلة سبب لوجود القوة النفسانية
ولكن على انها مهيئة للمادة لا موجدة وكلامنا في الموجد ثم بالجملة اذا كان الفعل
مهيئا ليوجد كمالا انتهت الحركة عند حصوله فبقي ان يكون الخير المطلوب بالحركة خيرا
قائما بذاته ليس من شانه ان ينال وكل خير هذا شانه فانما يطلب الفعل المتشبه به
بقدر الامكان والتشبه به هو ان يعقل ذاته فيصير مثله ويوجب البقاء
الابدي على الاكمل ما يكون لجوهر الشيء في احواله ولوازمه كمالا لذلك فما كان يمكن
ان يحصل كماله الاقصى له في اول الامر ثم يتشبه به بالحركة وتحقيق هذا هو
ان الجوهر السماوي قد بان ان محركه تحرك عن قوة غير متناهية والقوة التي
للنفس الجسمانية متناهية لكنها تعقل الاول فيسنح عليها من نوره وقوته وانما
يصير له قوة غير متناهية فلا يكون له قوة غير متناهية بل المعقول الذي سنح عليه
نوره وقوته وهو الله اعني الجرم السماوي في جوهره على كماله الاقصى اذ لم يبق

وجودها

لم يبق له في جوهره امر بالقوة وكذا في كمه وكيفه الا في وضعه او في اينه اولا وفيما يتبع
من الامور ثانيا فانه ليس ان يكون على وضع او اين اولى بجوهره من ان يكون على وضع واين آخر
له في جزئه فان ذلك لشيء من اجزاء مدار فلك او كوكب اولى بان يكون ملاقيا له او بحذائه من جزء
آخر حتى كان في جزء بالفعل فهو في جزء آخر بالقوة فقد عرض لجوهر الفلك ما بالقوة من
جهة وضعه او اينه والتشبه بالخير الاقصى يوجب الكمال على الاكمل الكمال كما ان يكون الشيء
دائما ولم يكن هذا ممكنا للجرم السماوي بالعدد لحفظ بالنوع والتعاقب فصارت
الحركة حافظة لما يمكن من هذا الكمال اذ مبدأها الشوق لا التشبه بالخير الاقصى في البقاء
على الكمال الاكمل بحسب الممكن ومبدأ هذا الشوق هو بالفعل منه وانت اذا تاملت حال
الاجسام الطبيعية في شوقها الطبيعي لا لان يكون ينال بالفعل ابنا لم تعجب ان يكون جسم
يشتاق ان يكون على وضع من اوضاعه التي يمكن ان يكون له ولا ان يكون على الاكمل ما له
من كونه متحركا وخصوصا وينتج ذلك من الاحوال والمقادير اللائقة بتشبهه فيه
بالاول من حيث هو مفيض للخيرات لا ان المقصود تلك الاشياء فيكون الحركة لاجل
تلك الاشياء بل ان يكون المقصود هو التشبه بالاول بقدر الامكان في ان يكون على
الاكمل ما يكون في نفسه وفيما يتبعه من حيث هو يتشبه بالاول لا من حيث هو يصدر عنه امور
بعده فيكون الحركة لاجل ذلك المقصود الاول كلا واقول ان التعقل الشوق الى
التصور
التشبه بالاول من حيث هو بالفعل يصدر عنه الحركة الفلكية صدور الشيء عن
الموجب له وان كان غير مقصود في ذاته بالقصد الاول لان ذلك التصور لما
بالفعل فيحدث عنه طلب لما بالفعل الاكمل ولا يمكن بالشخص فيكون بالتعاقب وهو
الحركة لان الشخص الواحد اذا دام لم يحصل لا متناه وجوده وبقيت دائما بالقوة

الواحد
التصور
ذلك

فالحركة ليست تتبع ذلك التصور على هذا النحو لا على ان تكون مقصودة اولية وان كان
تتبعه تصورات جزئية ذكرناها وفصّلناها على سبيل [illegible] الانبعاث لا على سبيل المقصود
الاول ويتبع ذلك التصورات الجزئية الحركات المنتقل بها في الاوضاع والجزء الواحد
بكماله لا ممكن والحركة انه استكمال ممكن في هذا الباب فيكون الشوق الاول على ما ذكرنا
ويكون سائر ما يتلوه انبعاثات وهذه الاشياء قد توجد لها نظائر بعيدة في ابداننا
ليست يناسبها وانها قد تخيلها ويحكيها مثل ان الشوق اذا اشتد الى خليل او الى
شيء آخر تبع ذلك فينا تخيلات على سبيل الانبعاث تتبعها حركات ليست الحركات التي نحو المشتاق
نفسه بل حركات نحو شيء في طريقه وفي سبيله واقرب ما يكون منه فالحركة الفلكية الكائنة
بالارادة والشوق على هذا النحو وهذه الحركة مبدؤها شوق واختيار ولكن على النحو الذي
ذكرناه ليس ان تكون الحركة مقصودة بالقصد الاول وهذه الحركة كأنها عبارة ما ملكية او
فلكية فليس مما شرط الحركة الارادية ان تكون مقصودة في نفسها بل اذا اشتد القوة الشوقية
تشتاق نحو امر فينبعث منها ما يحرك له الاعضاء فتارة يتحرك على النحو الذي يوصل به الى
الغرض وتارة على نحو آخر متشابه او متقارب له اذا كان في التخيل سواء كان الغرض امرا ينال
او امرا يقتدى به ويحتذى حذوه ويتشبه بوجوده فاذا بلغ الالتذاذ بتعقل المبدأ
الاول وبما يعقل منه او يدرك منه على نحو عقلي او نفساني شغل ذلك
عن كل شيء وكل جهة لكنه ينبعث عنه ذلك ما هو ادون منه وهو الشوق الى التشبه به
بمقدار الامكان فيلزم طلب الحركة لا من حيث هي حركة ولكن من حيث قلنا ويكون
هذا الشوق يتبع ذلك العشق والالتذاذ منبعثا عنه وهذا الاستكمال منبعثا عن
الشوق فعلى هذا النحو تحرك المبدأ الاول جرم السماء وقد اتضح لك من هذه

حيث ل

من هذه الجملة ليفهم ان المعلم الاول اذا قال ان الفلك متحرك بالطبع فما ذا يعني او قال
انه متحرك بالنفس فما ذا يعني او قال متحرك بقوة غير متناهية تحرك كما يحرك المعشوق
فما ذا يعني وانه ليس في اقواله تناقض ولا اختلاف ثم انت تعلم ان جوهر هذا
الخير المعشوق الاول واحد ولا يمكن ان يكون هذا المحرك الاول الذي لجملة السماء
فوق واحد وان كان لكل كرة من كرات السماء محرك قريب يخصه ومتشوق ومعشوق
يخصه على ما يراه المعلم الاول ومن يتقدمه من محصلي علماء المشائين فانهم انما
ينفون الكثرة عن محرك الكل ويثبتون الكثرة للمحركات المفارقة وغير المفارقة التي
تخص واحدا واحدا منها فيجعلون اول المحركات الخاصة محرك الكرة التي تلي الاولى
وهي عند من تقدم بطلميوس كرة [illegible] الثوابت وعند من تعلم العلوم التي
ظهرت لبطلميوس كرة خارجة عنها محيطة بها غير مكوكبة وبعد ذلك لمحرك الكرة
التي تلي الاولى بحسب اختلاف الرأيين وكذلك فيهم جرا فهؤلاء يرون ان محرك الكل شيء
ولكل كرة بعد ذلك محرك خاص والمعلم الاول تبع عدد الكرات المتحركة على ما كان
ظهر في زمانه وتبع عددها عدد المبادي المفارقة وبعض من هو اشد قولا من
اصحابه يصرح فيقول في رسالته التي في مبادي الكل ان محرك جملة السماء
واحد لا يجوز ان يكون عددا كثيرا وان كان لكل كرة محركا ومتشوقا يخصه
والذي يحسن عبارته عن كتب المعلم الاول على سبيل التلخيص وان لم يكن يغوص
في المعاني يصرح فيقول ما هذا معناه ان الاشبه والاحق وجود مبدأ حركة خاصة
لكل فلك على انه فيه ووجود مبدأ حركة خاصة له على انه معشوق مفارق وهذا ان
اوجب قدماء تلامذة المعلم الاول من سواء السبيل ثم القياس يوجب هذا

الواحد
التصور
ذلك

فالحركة ليست تتبع ذلك التصور على هذا النحو لا على ان تكون مقصودة اولية وان كانت
تتبع تصورات جزئية ذكرناها وفصلناها على سبيل الانبعاث لا على سبيل المقصود
الاول ويتبع ذلك التصورات الجزئية الحركات المنتقل بها في الاوضاع والجزء الواحد
بكماله لا يمكن والحركة انه استكمال ممكن في هذا الباب فيكون الشوق الاول على ما ذكرنا
ويكون سائر ما يتلوه انبعاثات وهذه الاشياء قد توجد لها نظائر بعيدة ابدا انما
ليست بمناسبها وانا كثيرا ما قد نتخيلها ونحكيها مثلا ان الشوق اذا اشتد الى خليل او الى
شيء آخر تبع ذلك فينا تخيلات على سبيل الانبعاث تتبعها حركات ليست الحركات التي نحو المشتاق
نفسه بل حركات نحو شيء في طريقه وفي سبيله واقرب ما يكون منه فالحركة الفلكية الكائنة
بالارادة والشوق على هذا النحو وهذه الحركة مبدؤها شوق واختيار ولكن على النحو الذي
ذكرناه ليس ان يكون الحركة مقصودة بالقصد الاول وهذه الحركة كانها عبادة ما ملكية او
فلكية فليس من شرط الحركة الارادية ان يكون مقصودة في نفسها بل اذا كانت القوة الشوقية
تشتاق نحو امر فينبعث منها ما يحرك له الاعضاء فتارة يتحرك على النحو الذي يوصل به الى
الغرض وتارة على نحو آخر متشبها به او محتذيا به اذا كان ما يتخيل سواء كان الغرض امرا ينال له
او امرا يقتدى به ويحتذي حذوه ويتشبه بوجوده فاذا بلغ الالتذاذ بتعقل المبدأ
الاول وبما يعقل منه او يدرك منه على نحو عقلي او نفساني شغل ذلك
عن كل شيء وكل جهة لكنه ينبعث من ذلك ما هو دونه وهو الشوق الى التشبه به
بمقدار الامكان فيلزم طلب الحركة لا من حيث هي حركة ولكن من حيث قلنا ويكون
هذا الشوق يتبع ذلك العشق والالتذاذ منبعثا عنه وهذا الاستكمال منبعثا عن
الشوق فعلى هذا النحو يحرك المبدأ الاول جرم السماء وقد اتضح لك من هذه

حيث ل

من هذه الجملة ليفهم ان المعلم الاول اذا قال ان الفلك متحركا بطبعه فما ذا يعني او قال
انه متحرك بالنفس فما ذا يعني او قال متحرك بقوة غير متناهية تحرك كما يحرك المعشوق
فما ذا يعني وانه ليس في اقواله تناقض ولا اختلاف ثم انت تعلم ان جوهر هذا
الخير المعشوق الاول واحد ولا يمكن ان يكون هذا المحرك الاول الذي لجملة السماء
فوق واحد وان كان لكل كرة من كرات السماء محرك قريب يخصه ومتشوق ومعشوق
يخصه على ما يراه المعلم الاول ومن يقدمه من محصلي علماء المشائين فانهم انما
ينفون الكثرة عن محرك الكل ويثبتون الكثرة للمحركات المفارقة وغير المفارقة التي
تخص واحدا واحدا منها فيجعلون اول المحركات الخاصة محرك الكرة التي تلي الاولى
وهي عند من تقدم بطلميوس كرة [illegible] الثوابت وعند من يعلم العلوم التي
ظهرت لبطلميوس كرة خارجة عنها محيطة بها غير مكوكبة وبعد ذلك المحرك الكرة
التي تلي الاولى بحسب اختلاف الرأيين وكذلك فانهم جلهم لا يرون ان محرك الكل شيء
ولكل كرة بعد ذلك محرك خاص والمعلم الاول تفيح عدد الكرات المتحركة على ما كان
ظهر في زمانه وتتبع عددها عدد المبادي المفارقة وبعض من هو اشد تولا من
اصحابه يصرح فيقول في رسالته التي في مبادي الكل ان محرك جملة السماء
واحد لا يجوز ان يكون عددا كثيرا وان كان لكل كرة محركا ومتشوقا يخصه
والذي يحسن عبارته عن كتب المعلم الاول على سبيل تلخيص وان لم يكن يغوص
في المعاني يصرح ويقول ما هذا معناه ان الاشبه والاحق وجود مبدأ حركة خاصة
لكل فلك على انه فيه ووجود مبدأ حركة خاصة له على انه معشوق مفارق وهذا ان
اورث قدماء تلامذة المعلم الاول من سواء السبيل ثم القياس يوجب هذا

والبطوء وفي السرعة

فانه قد صح لنا بصناعة المجسطي ان حركات وكرات سماوية كثيرة وتختلف في الجهة فيجب لكل حركة محرك غير الذي للاخر ومعشوق غير الذي للاخر ولولا ذلك لما اختلفت الجهات ولما اختلفت السرعة والبطوء وقد بينا ان هذه المعشوقات خيرات محضة مفارقة للمادة وان كانت الكرات والحركات كلها تشترك في الشوق الى المبدأ الاول فليشترك لذلك في دوام الحركة واستدارتها ونحن نزيد هذا بيانا

فصل في كيفية صدور الافعال من المبادي العالية ليعلم من ذلك ما يجب ان يعلم من الحركات المفارقة المعقولة ذاتها بذاتها المعشوقة ولتحقيق هذا البيان ولنفتتح مبدأ آخر ونقول ان قوما لما سمعوا لفظ قول فاضل المتقدمين او نقول ان الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون للعناية بالامور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر وكانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس ان الحركات السماوية لا يجوز ان يكون لاجل معلول لانها ارادوا ان يجمعوا بين هذين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليس لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق اليه واما اختلاف الحركات فلاختلاف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافا ما ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجة سمت موضع واعترض له اليه طريقان احدهما يختص بايصاله الى الموضع الذي فيه قضاء وطره والآخر يضيف الى ذلك ايصال نفع الى المستحق وجب في حكم خيريته ان يقصد الطريق الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا فكذلك حركة كل فلك انما هي ابتغاء عما لما له الاخير دائما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره فاقول ما نقول لهؤلاء ان

اختلفت الجهات ولما اختلفت السرعة والبطوء وقد بينا ان هذه المعشوقات ...

في الجهة وفي السرعة

فانه قد صح لنا بصناعة المجسطي ان حركات وكرات سماوية كثيرة مختلفة في الجهة والبطوء فيجب لكل حركة محرك غير الذي للاخر ومعشوق غير الذي للاخر والا لما خيرات محضة مفارقة للمادة وان كانت الكرات والحركات كلها تشترك في الشوق الى المبدأ الاول فليشترك لذلك في دوام الحركة واستدارتها ونحن نزيد هذا بيانا فصل في كيفية صدور الافعال من المبادي العالية ليعلم من ذلك ما يجب ان يعلم من الحركات المفارقة المعقولة ذاتها بذاتها المعشوقة ولتحقيق هذا البيان ولنفتتح مبدأ آخر ونقول ان قوما لما سمعوا لفظ قول فاضل المتقدمين او نقول ان الاختلاف في هذه الحركات

المتشوقة

انه ان امكن ان يحدث [illegible] للاجرام السماوية في حركاتها قصدا ما لاجل شيء معلول ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان متمم لها بخيريتها تخصيصها بالحركة كانت لا تفرغ في الوجود ولينتفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الآخر او اعسر فاختارت الا نفع فان كانت نفع العلة المانعة عن القول بان يصير حركاتها لنفع الخير استحالة قصدها فعلا لاجل الغرض المعلولات فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الحركة فان لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد الحركة وكذلك الحال في قصدها السرعة والبطوء بهذه الحالة وليس ذلك كما ترتيب القوة والضعف في الافلاك بسبب ترتيب بعضها على بعض في العلو والسفل حتى ينسب اليه بل ذلك مختلف ونقول بالجملة لا يجوز ان يكون شيء منها لاجل الكائنات لا قصد حركة ولا قصد جهة حركة ولا تقدير سرعة وبطوء بل ولا قصد فعل البتة لاجلها وذلك لان كل قصد فيكون من اجل المقصود ويكون انقص وجودا من المقصود لان كل ما

لاجل شيء آخر فهو اتم وجوداً من الآخر من حيث هو والآخر عاملاً لما عليه بل هو تتم
الآخر من الوجود الداعي لنيل المقصود ولا يجوز ان يستفاد الوجود [illegible] الاكمل
من الشيء الاخس ولا يكون البتة للمعلول قصد صادق عن ظنون والا كان
القصد معطياً ومفيداً لوجود ما هو اكمل وجوداً منه وانما يقصد بالوجود
شيء يكون القصد مهيئاً له ومفيد وجوده شيء آخر مثل الطبيب للصحة فانه
الطبيب لا يعطي الصحة بل يهيئ له المادة والآلة وانما يفيد الصحة مبدأ اجل
من الطبيب وهو الذي يعطي المادة جميع صورها وذاته اشرف من المادة
وربما كان القاصد مخطئاً في قصده اذا قصد ما ليس اشرف من القصد فلا
يكون القصد لاجله الطبع بل بالخطأ ولان هذا البيان يحتاج الى تطويل
وتحقيق وفيه شكوك لا ينحل الا بالكلام المشبع فلنعدل الآن الى الطريق
الاوضح فنقول ان كل قصد فله مقصود والعقل منه هو الذي يكون وجود المقصود
عن القاصد اولى بالقاصد من لا وجوده عنه والا فهو يتدله والشيء الذي هو
اولى بالشيء فانه يفيده كمالاً ما ان كان بالحقيقة فحقيقي وان كان بالظن فظنياً
مثل استحقاق المدح وظهور القدرة وابقاء الذكر فهذه وما اشبهها كمالات
ظنية او الربح او السلامة او رضاء الله تعالى وتقدس وحسن معاد الآخرة
وهذه وما اشبهها كمالات حقيقية لا يتم بالقاصد وحده فاذن كل قصد ليس عبثاً
فانه يفيد كمالاً ما للقاصد لو لم يقصد لم يكن ذلك الكمال والعبث ايضاً يشبه
ان يكون كذلك فان فيه لذة او راحة او غير ذلك او اشياء مما علمت من سائر ما بينّا
لك وصح ان يكون المعلول المستكمل وجوده بالعلة يفيد العلة كمالاً لم يكن

ومرفة

لم يكن وان المواضع التي يظن فيها ان المعلول افاد علته كمالاً فواضح كاذبة
ومثلك ممن احاط بما سلف له من الفنون لا يقصر عن تأملها وحلها فان قال قائل
ان الخيرية يوجب هذا فان الخير يفيد الخير قيل ان الخير يفيد الخير ولكن لا وجوده
على سبيل قصد وطلب ليكون ذلك فان هذا يوجب النقص فان كل طلب وقصد لشيء فهو
طلب لمعدوم وجوده عن الفاعل اولى من لا وجوده وما دام معدوماً وغير مقصود
ولم يكن ما هو الاولى بالفاعل وذلك نقص فان الخيرية لا يخلو اما ان يكون حصولها موجودة
دون هذا القصد في وجوده منه فيكون كونه هذا القصد ولا كونه عن الخيرية واحداً فلا
يكون الخيرية يوجبها ولا يكون حال سائر لوازم [illegible] الخيرية التي يلزمها هذا انها
لا عن قصد هو قصد هذه الحال واما ان يكون لهذه [illegible] القصد يتم الخير وبعدم
فيكون هذا القصد علة الاستكمال الخير وقوامها لا معلول له وان قال قائل ان ذلك
للتشبه بالعلة الاولى في انه خيرية معدية وحتى يكون بحيث يتبعها خير فنقول ان
هذا في ظاهر الامر مقبول وفي الحقيقة مردود فان التشبه في ان لا يقصد شيء بل ان
ينفرد بالذات فانه على هذه الصفة اتفق فاخرجه اهل العلم واما استفادة كمال
بالقصد فليس للتشبه به اللهم الا ان يقال ان المقصود الاول شيء وهذا بالقصد الثاني
وعلى جهة الاستتباع فيجب في اختيار الجهة ليتم ان يكون المقصود بالقصد الاول شيئاً ويكون
المنفعة المذكورة مستتبعة لذلك المقصود فيكون الجهة الخيرية غير مقصودة قصداً
اولياً لغرض يتبع بل ان يكون هناك في استكمال ذات الشيء يستتبع تلك المنفعة
حتى يكون تشبهاً بالاول ونحن لا نمنع ان يكون الحركة مقصودة بالقصد الاول على
انه يشبه بالذات الاول من الجهة التي قلنا ويشبه بالقصد الثاني بذات الاول من

النظر

حيث يفيض عنه الوجود بعد ان يكون القصد الاول امرا آخر فنظره الى فوق والى
الى اسفل واعتباره فلو جاز ان يقع القصد الاول الى جهة حتى يكون تشبهها
بالاول [illegible] الاستبقاء لجازت نفس اختيار الحركة فكانت الحركة لاجل ما يجب
يفيض عنها وجود شيء وليس تشبهها به من حيث هو كامل الوجود ومعشوق انما ذلك
لذاته ولا يدخل البتة لوجود الاشياء عنه في تشريف ذاته وتكميلها بل المدخل
انه على كمال الافضل وبحيث ينبعث عنه وجود الكل لا طلبا وقصدا فيجب ان يكون
الشوق اليه من طريق التشبه على هذه الصورة لا على ما لا يتعلق الاول به كمال فان
قال قائل انه كما يجوز ان يستفيد الجرم السماوي بالحركة خيرا وكمالا والحركة فعل له
مقصود فكذلك سائر افاعيلها فالجواب ان الحركة ليست تستفيد كمالا وخيرا فالحركة
خيرا الا لا تقطعت عنده بل هي نفس الكمال الذي اشرنا اليه وبالحقيقة استبقاء
نوعي ما يمكن ان يكون للجرم السماوي بالفعل اذ لا يمكن استبقاء الشخص فهذه
الحركة لا تشبه سائر الحركات التي يطلب كمالا خارجا عنها بل يكمل هذه الحركة نفس
المتحرك عنه بما انها لا نهاية نفس استبقاء الاوضاع والاكوان على التعاقب
وبالجملة يجب ان يرجع الى ما فصلناه فيما سلف حتى يتبين ان هذه الحركة كيف
يتبع القصد المتشوق وهذه الحركة شبيهة بالثبات فان قال قائل ان
هذا القول يمنع وجود العناية بالكائنات والتدبير المحكم الذي فيها فانا سنذكر
من بعد ما يزيل هذا الاشكال ويعرف ان عناية الباري بالكل على اي سبيل
هي وان كل عناية كل علة بما بعدها على اي سبيل هي وان الكائنات التي
عندنا كيف العناية بها من المبادي الاول ومن الاسباب التي وسطها فقد اتضح

اتضح بما اوضحناه انه لا يجوز ان يكون شيء من العلل يستكمل بالمعلول بالذات الا بالعرض وانها
لا تقصد فعلا لاجل المعلول وان كان يرضى به ويعلمه بل كما ان الماء يبرد بذاته بالفعل
ليحفظ نوعه لا ليبرد غيره ولكن يلزمه ان يبرد غيره والنار يسخن بذاتها بالفعل ليحفظ
نوعها لا ليسخن غيرها ولكن يلزمها ان يسخن غيرها والقوة الشهوانية تشتهي لذة
الجماع ليدفع الفضل ويتم لها اللذة لا ليكون عنها ولد ولكن يلزمها ولد والصحة
هي صحة لجوهرها وذواتها لا لان ينتفع المريض بصحته لكن يلزمها نفع المريض وكذلك في العلل
المتقدمة الا ان هاهنا كل احاطة بما تكون وعلما بان وجد النظام والخير فيه كيف يكون
وانه على ما يكون وليس في تلك فاذا كان الامر على هذا فالاجسام السماوية انما اشتركت في
الحركة المستديرة شوقا الى معشوق مشترك وانها اختلفت لان مباديها المعشوقة
المتشوقة اليها بعد تختلف من بعد ذلك الاول وليس اذا اشكل علينا انه كيف وجب على كل
تشوق حركة بهذه الحالة فيجب ان يؤثر ذلك فيما علمنا من وجوب ان الحركات تختلف لاختلاف
المعشوقات ولكن بقي علينا شيء وهو انه يمكن ان يتوهم المتشوقات المختلفة
اجساما لا عقولا مفارقة حتى يكون مثلا الجسم الذي هو اخس متشبها بالجسم الذي هو
اقدم واشرف كما ظنه قوم من احداث المتفلسفة الاسلامية في تشويش الفلسفة اذ
لم يفهم غرض الاقدمين فنقول ان هذا محال وذلك لان التشبه به يوجب شكل حركته وجهتها
والغاية التي يؤمها فان اوجب القصور عن مرتبته شيئا فانما يوجب الضعف في
الفعل لا ان المخالفة في الفعل مخالفة توجب ان يكون هذا الى جهة وذاك الى جهة اخرى
ولا يمكن ان يقال ان السبب في هذه المخالفة طبيعة ذلك الجسم كان طبيعة ذلك الجسم يعاند
ان يتحرك من ا الى ب ولا يعاند ان يتحرك من ب الى ا لان هذا محال فان الجسم بما هو جسم

ولو كانت

لا يوجب هذا او الطبيعة بما هي طبيعة للجسم يطلب الاين الطبيعي من غير وضع مخصوص
وضعا مخصوصا لكانت النقل عنه قسرا فدخل في حركة الفلك معنى قسري ثم جميع
كل جزء من اجزاء الفلك على الكل شيء نسبة محتمل في طبيعة الفلك فليس يجب اذن ان
يكون اذا ازيل جزء من جهة جاز وان ازيل من جهة لم يجز بحسب الطبع الا ان يكون
هناك طبيعة تقبل حركتها جهة فيجب الى تلك الجهة ولا يجب الى جهة اخرى ان كانت غيبت
عن جهتها وقد قلنا انه حينئذ هذه الحركة ليست طبيعية ولا ليس هناك طبيعة توجب
وضعا بعينه ولا جهات مختلفة فليس اذن في جوهر الفلك طبيعة تمنع عن تحريك
النفس له الى اي جهة كانت ولا يمنع الجوهر ان يقع ذلك من جهة النفس حتى يكون
طبعها ان يريد تلك الجهة لا محالة الا ان يكون الغرض في الحركة مختصا بتلك الجهة لان
الارادة تتبع الغرض ليس الغرض يتبع الارادة واذا كان هكذا كان السبب المخالف
الغرض فاذا لا مانع من جهة الجسمية ولا من جهة النفس الا اختلاف الغرض والغير
ابعد الجميع عن الامكان فاذن لو كان الغرض تشبها بعد الاول لجسم من السماوية
لكانت الحركة من نوع حركة ذلك الجسم ولم يكن مخالفا له او اسرع منه في كثير من
المواضع وكذلك ان كان الغرض لمحرك هذا الفلك التشبه بمحرك ذلك الفلك وقد بان
انه ليس الغرض في تلك الحركات شيئا يوصل اليه بالحركة بل شيئا مباينا وبان
الآن انه ليس جسما فبقي ان الغرض لكل فلك تشبه بشيء غير جواهر الافلاك
من موادها وانفسها ومحال ان يكون بالعنصريات وما يتولد عنها ولا اجسام
ولا انفس غير هذه فبقي ان يكون لكل واحد منها شوق تشبه بجوهر عقلي مفارق
يخصه ومختلف الحركات واحوالها اختلف فيها الذي لها لاجل ذلك وان كنا

معنى
فهذا

وان كنا لا نعرف كيفية وجوب ذلك ولميته ويكون العلة الاولى متشوق الجميع بالاشتراك
فقول القدماء ان للكل محركا واحدا معشوقا وان لكل كرة محركا يخصها ومعشوقا يخصها
فيكون اذن لكل فلك نفس محركة يعقل الخير ولها بسبب الجسم تخيل اي تصور للجزئيات
وارادة للجزئيات ويكون ما يعقله تلك الاول ومن المبدأ القريب الذي يخصه منه مبدأ
لشوقه الى التحريك فيكون لكل فلك عقل مفارق نسبته الى نفسه نسبة العقل الفعال
الى انفسنا وانه مثال كلي عقلي لنوع فعله فهو يتشبه به وبالجملة لا بد لكل متحرك منها
لغرض عقلي من مبدأ عقلي لنوع فعله فهو يتشبه به وبالجملة لا بد في كل متحرك منها لغرض
عقلي من مبدأ عقلي لنوع فعله فهو يتشبه به وبالجملة لا بد في كل متحرك منها لغرض عقلي
من مبدأ عقلي يعقل الخير الاول ويكون ذاته مفارقة فقد علمت ان كل ما يعقل مفارق الذات
ومن مبدأ الحركة جسماني اي مواصل للجسم فقد علمت ان الحركة السماوية نفسانية تصدر
عن مختارة متجددة الاختيارات على الاتصال جزئية فيكون عدد العقول المفارقة
بعد المبدأ الاول بعدد الحركات فان كانت افلاك المتحيرة انما المبدأ في حركة كرات
في كل كوكب منها قوة تفيض من الكوكب لم يبعد ان يكون المفارقات بعدد
الكواكب لا بعدد الكرات وكان عددها عشرة بعد الاول اولها العقل المحرك
الذي لا يتحرك وتحريكه للكرة الجرم الاقصى ثم الذي هو مثله للكرة الثوابت ثم
الذي هو مثله لكرة زحل وكذلك حتى ينتهي الى العقل الذي يفيض على انفسنا وهو عقل
العالم الارضي ونحن نسميه العقل الفعال وان لم يكن كذلك بل كانت لكل كرة متحركة لها
حكم في حركة نفسها ولكل كوكب كانت هذه المفارقات اكثر عددا وكان على مذهب
المعلم الاول قريبا من خمسين فما فوقه واخرها العقل الفعال وقد علمت

جزئيتها

من كلامنا في الرياضيات مبلغ ما ظفرنا به عدده **فصل** في ترتيب وجود العقول والنفوس
السماوية والاجرام العلوية من الاول قد صح لنا فيما قدمناه من القول ان الواجب
الوجود بذاته واحد وانه ليس بجسم ولا في جسم ولا ينقسم بوجه من الوجوه فاذن
الموجودات وجودها عنه ولا يجوز ان يكون له مبدأ بوجه من الوجوه ولا سبب لا الذي
عنه ولا الذي فيه او به يكون ولا الذي له حتى يكون لاجل شيء فلهذا لا يجوز ان
يكون كون الكل عنه على سبيل قصد منه كقصدنا لتكوين الكل ولوجود الكل فيكون
قاصدا لاجل شيء غيره وهذا الفصل قد فرغنا من تقريره في غيره وذلك فيه اظهر
ونخصه من بيان امتناع ان يقصد وجود الكل عنه ان ذلك يؤدي الى تكثر
في ذاته فانه يكون فيه حينئذ شيء بسببه يقصد وهو معرفته وعلمه بوجوب القصد
او استحبابه او خيريته فيه يوجب ذلك ثم قصد ثم فائدة يفيدها اياه القصد او استحبابه
او خيريته فيه يوجب ذلك ثم قصد ثم فائدة يفيدها اياه القصد على ما اوضحناه قبل
وهذا محال وليس كون الكل عنه على سبيل الطبع بان يكون وجود الكل عنه لا
لا بمعرفة ولا رضى منه وكيف يصح هذا وهو عقل محض يعقل ذاته فيجب ان يعقل
ان وجود الكل عنه لانه لا يعقل ذاته الا عقلا محضا ومبدأ اولا وانما
يعقل وجود الكل عنه على انه مبدؤه وليس في ذاته مانع او كاره لصدور الكل
عنه وذاته عالمة بان كماله وعلوه بحيث يفيض عنه الخير وان ذلك من لوازم
جلالته المعشوقة له لذاتها وكل ذات تعلم ما يصدر عنه ولا يخالطها معاوقة
بل يكون على ما اوضحناه فانه راض بما يكون عنه فالاول راض بفيضان الكل
عنه ولكن الحق الاول انما عقله الاول وبالذات انه يعقل ذاته التي

هي لذاتها مبدأ لنظام الخير في الوجود فهو عاقل لنظام الخير في الوجود وكيف ينبغي
ان يكون لا عقلا خارجا عن القوة الى الفعل ولا عقلا منتقلا من معقول الى معقول
فان ذاته بريئة عما بالقوة من كل وجه على ما اوضحناه قبل بل عقلا واحدا معا ويلزم ما
يعقله من نظام الخير في الوجود ان يعقل انه كيف يمكن وكيف يكون افضل ما يكون ان يحصل
وجود الكل على مقتضى معقوله فان الحقيقة المعقولة عنده هي بعينها على ما علمت
علم وقدرة وارادة واما نحن فنحتاج في تنفيذ ما نتصوره الى قصد وارادة وحركة حتى يوجد
وهو لا يحسن فيه ذلك ولا يصح لبراءته عن الاثنينية وعلى ما اطنبنا في بيانه فتعقله علة للوجود
على ما تعقله ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده وتبع لوجوده لا ان
وجوده لاجل وجود شيء آخر غيره وهو فاعل الكل بمعنى انه الموجود الذي يفيض عنه
كل وجود فيضانا مباينا لذاته ولان كون ما يكون عن الاول انما هو على سبيل اللزوم اذ
صح ان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وقد فرغنا من بيان هذا الغرض قبل
فلا يجوز ان يكون اول الموجودات عنه وهي المبدعات كثيرة لا بالعدد ولا
بالانقسام الى مادة وصورة لانه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشيء آخر والجهة
والحكم الذي في ذاته الذي يلزم عنه لا هذا الشيء بل غيره فان لزم عنه شيئان متباينان
بالقوام او شيئان متباينان يكون منهما شيء واحد مثل مادة وصورة لزوما معا فانما
يلزمان عن جهتين مختلفتين في ذاته وتانك الجهتان ان كانتا لا في ذاته بل لازمتين
لذاته فالسؤال في لزومهما ثابت حتى يكونا من ذاته فيكون ذاته منقسما بالمعنى
وقد منعنا هذا قبل وبينا فساده فتبين ان اول الموجودات عن العلة الاولى
واحد بالعدد وذاته وماهيته وحده لا في مادة فليس شيء من الاجسام ولا في الصور

مادة
لا في
رقة

التي هي كالة للاجسام معلولا له بل قريبا له بل المعلول الاول عقل محض لانه صور
وهو اول العقول المفارقة التي عددناها ويشبه ان يكون هذا المبدأ للجرم الاقصى على
سبيل التشوق ولكن لقائل ان يقول انه لا يمتنع ان يكون الحادث عن المبدأ الاول
صورة مادية لكنها يلزم عنها وجود مادتها فنقول ان هذا يوجب ان يكون الاشياء
التي بعد هذه الصورة وهذه المادة يكون حالها في درجة المعلولات وان يكون
وجودها بتوسط المادة فيكون المادة سببا لوجود صور الاجسام الكثيرة في
في العالم وقواها وهذا محال اذ المادة وجودها انها قابلة فقط وليست سببا
لوجود شيء من الاشياء على غير سبيل القبول فان كان شيء من المواد ليس كذا فليس
هو مادة الا باشتراك الاسم فيكون ان كان الشيء المفروض ثانيا ليس على صفة المادة
الا باشتراك الاسم فالمعلول الاول لا يكون نسبته اليه على انه صورة في مادة الا
باشتراك الاسم فاذا كان هذا الثاني من جهة يوجد عنه هذه المادة ومن جهة اخرى
يوجد صورة شيء آخر حتى لا يكون الصورة الاخرى موجودة بتوسط المادة كان
الصورة المادية يفعل فعلا لا تحتاج فيه الى المادة وكل شيء يفعل فعلا من غير ان
يحتاج الى المادة فذاته اولى غنية عن المادة وبالجملة فان الصورة المادية
وان كانت علة للمادة في ان يخرجها الى الفعل ويكملها فان للمادة ايضا تأثيرا
في وجودها وهو تخصيصها وتعيينها وان كان مبدأ الوجود من غير المادة كما قد
علمت فيكون لا محالة كل واحد منهما علة للاخرى في شيء وليس من جهة واحدة ولو
لا ذلك لاستحال ان يكون للصورة المادية تعلق بالمادة بوجه من الوجوه ولذلك
قد سلف منا القول ان المادة لا يكفي في وجودها الصورة فقط بل الصورة

١٥٤

مستغنية
للمادة

بل الصورة كجزء العلة واذا كان ذلك كذلك فليس يمكن ان يجعل الصور من كل وجه علة
عنه بنفسها فتبين انه لا يجوز ان يكون المعلول الاول صورة مادية ولان لا يكون
مادة اظهر فواجب ان يكون المعلول الاول صورة غير مادية اصلا بل عقلا وانت
تعلم ان ههنا عقولا ونفوسا مفارقة كثيرة فمحال ان يكون وجودها مستفادا بتوسط
ما ليس له وجود مفارق وههنا شكوك قد حلت بانه لا يجب ان يتصور معنى الممكن
على ما شرحناه اولا في بعض التصورات المتقدمة ان الممكن الذي يقترن به الوجود
اولا يجوز ان يكون سببا لوجود شيء آخر مفارق ولكنك تعلم ان في جملة الموجودات
عن الاول اجساما اذ قد علمت ان كل جسم ممكن الوجود في حد نفسه وانه يجب بغيره
وعلمت انه لا سبيل له الى ان يكون عن الاول بغير واسطة فهي كائنة عنه بواسطة وعلمت
انه لا يجوز ان يكون الواسطة وحدة محضة فقد علمت انه لا يجوز ان يكون الواسطة
وحدة محضة وقد علمت ان الواحد من حيث ما هو واحد انما يوجد عنه واحد فبالحرى
ان يكون عن المبدع الاول بتوسط سبب اثنينية يجب ان يكون فيها ضرورة او كثرة كيف
كانت ولا يمكن في العقول المفارقة شيء من الكثرة الا على ما اقول ان المعلول بذاته ممكن
الوجود وبالاول واجب الوجود ووجوب وجوده بانه عقل وهو يعقل ذاته ويعقل
الاول ضرورة فيجب ان يكون فيه من الكثرة معنى عقله بذاته ممكنة الوجود في حيزها وعقله وجوب
وجوده من الاول المعقول بذاته وعقله الاول وليست الكثرة له عن الاول فان امكان
وجوده امر له بذاته لا بسبب الاول بل له من الاول وجوب وجوده ثم كثرة انه يعقل الاول
ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وحدته عن الاول ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء
واحد ذات واحدة ثم تتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده وداخلة في مبدأ

قواحد بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزم حكم وحال او صفة
او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم
شيء فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة هي علة
لامكان وجود الكثرة منها في المعلولات الاول ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن ان
يوجد منها الا واحدة ولم يمكن ان يوجد عنها جسم ثم لا امكان للكثرة هناك الا
على هذا الوجه فقط وقد بان لنا فيما سلف ان العقول المفارقة كثيرة العدد فليست
اذن موجودة معا عن الاول بل يجب ان يكون اعلاها هو الموجود الاول عنه ثم يتلوه
عقل عقل ولان تحت كل عقل فلكا بمادته وصورته التي هي النفس وعقلا
دونه فتحت كل عقل ثلثة اشياء في الوجود فيجب ان يكون امكان وجود هذه الثلثة
عن ذلك العقل الاول في الابداع لاجل التثليث المذكور فيه والافضل يتبع الافضل
من جهات كثيرة فيكون اذن العقل الاول يلزم عنه بما يعقل الاول وجود عقل
تحته وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الاقصى وكمالها وهي النفس وبطبيعة امكان الوجود
الحاصلة له المندرجة فيها بعقله لذاته وجود جرمية الفلك الاقصى المندرجة في جملة
ذات الفلك الاقصى بنوعه وهو الامر المشارك للقوة فبما يعقل الاول يلزم عنه عقل
وبما يختص بذاته على جهتيه الكثرة الاولى بجزئيها اعني المادة والصورة والمادة بتوسط
الصورة او بمشاركتها كما ان امكان الوجود يخرج الى الفعل بالفعل الذي يحاذي
صورة الفلك فكذلك الحال في عقل عقل وفلك فلك حتى ينتهي الى العقل الفعال الذي
يدبر انفسنا وليس يجب ان يذهب هذا المعنى الى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق
مفارق فانا نقول انه ان لزم وجود كثرة عن [illegible] العقول فبسبب المعاني التي فيها

المعلولات

فيها من الكثرة وقولنا هذا ليس ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة فيلزم عنه كثرة بهذه
ولا هذه العقول متفقة الانواع حتى يكون مقتضى معانيها متفقا ولنبتدئ لبيان
هذا المعنى ابتداء آخر فنقول ان افلاكا كثيرة فوق العدد الذي للمعلول الاول
من جهة كثرته المذكورة وخصوصا اذا فصل كل فلك الى صورته ومادته فليس يجوز ان يكون
مبدؤها واحدا هو المعلول الاول ولا ايضا يجوز ان يكون كل جرم متقدم منها
علة للمتاخر وذلك لان الجرم بما هو جرم لا يجوز ان يكون مبدأ جرم وبما له قوة نفسانية
لا يجوز ان يكون مبدأ جرم ذي نفس اخرى وذلك لانا بينا ان كل نفس لكل فلك فهي
كماله وصورته ليس جوهرا مفارقا والا لكان عقلا لا نفسا وكان لا يحرك البتة الا
على سبيل التشوق وكان لا يحدث فيه من حركة الجرم تغير ومن مشاركة الجرم تخيل وتوهم
وقد ساقنا النظر الى اثبات هذه الاحوال لانفس الافلاك كما علمت واذا كان الامر على
هذا فلا يجوز ان يكون لانفس الافلاك يصدر عنها افعال في اجسام اخرى غير اجسامها
الا بواسطة اجسامها فان صور الاجسام وكمالاتها على صنفين اما صور قوامها
بمواد الاجسام فكما ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عن قوامها يصدر
بواسطة مواد تلك الاجسام ولهذا السبب فان النار لا تسخن بحرارتها اي شيء
اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها واما صور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام
كالانفس ثم كل نفس فانما جعلت خاصة لجسم بسبب ان فعلها بذلك الجسم وفيه ولو
كانت مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم لكانت نفس كل شيء لا نفس
ذلك الجسم فقط فقد بان على الوجوه كلها ان القوى السماوية المنطبعة باجسامها
لا تفعل الا بواسطة جسمها ومحال ان تفعل بواسطة الجسم نفسا لان الجسم لا يكون

بفعل
واختصاص
الجسم

متوسطا بين نفس ونفس فان كان يعقل نفسا معا توسط الجسم فله انفراد قوام دونه الا
مفارق لذاتها ولا لات الجسم وهذا غير الامر الذي نحن في ذكره وان لم يعقل نفسا لم يعقل
جرما سماويا لان النفس متقدمة على الجسم في المرتبة والكمال فان وضع لكل فلك شئ
بعيد عنه في فلكه شئ وان نفس غيرا ان ليس في ذاته شغل ذلك [illegible] الجرم به ولكن ذاته
بائنة في القوام وفي الفعل لذلك الجسم فنحن لا نمنع وهذا هو الذي نسميه العقل
المجرد ونجعل صدورها بعده عنه ولكن هذا غير المنفعل عن الجسم وغير المشارك اياه و
الصائر صورة خاصة به والكائن على الجهة التي حدثنا عنها حين اثبتنا النفس
فقد بان ووضح ان للافلاك مبادئ غير جرمانية وغير صور الاجرام وان لكل فلك
يختص مبدأ منها والجميع يشترك في مبدأ واحد ومما لا نشك فيه ان ههنا عقول لا بسيطة
مفارقة [illegible] تحدث مع حدوث ابدان الناس ولا تفسد بل تبقى وقد تبين ذلك في
العلوم الطبيعية وليست صادرة عن العلة الاولى لانها كثيرة مع وحدة النوع ولانها
حادثة فهي اذن معلولات الاولى بتوسط ولا يجوز ان تكون العلل الفاعلية المتوسطة
بين الاول وبينها ذو نهاية المرتبة فلا تكون عقولا [illegible] بسيطة ومفارقة كان
العلل المعطية للوجود اكمل وجودا اما القابلة للوجود فقد تكون اخس وجودا
فيجب اذن ان يكون المعلول الاول عقلا واحدا بالذات ولا يجوز ايضا ان يكون عنه كثرة
متفقة النوع وذلك لان المعاني المتكثرة التي فيها وبها يمكن وقوع الكثرة وفيه
ان كانت مختلفة الحقائق كان ما يقتضيه كل واحد منها شيئا غير ما يقتضيه الآخر في
النوع فلم يلزم كل واحد منها ما يلزم الآخر بل طبيعة اخرى وان كانت متفقة
الحقائق فبماذا تخالفت وتكثرت ولا انقسام مادة هناك فاذن المعلول الاول

لنفس

الاول لا يجوز عنه وجود كثرة الا مختلفة الانواع فليست هذه الانفس الارضية
كائنة عن المعلول الاول بلا توسط علة اخرى موجودة عن كل معلول اول عال
حتى ينتهي الى معلول كونه مع كون الاسطقسات القابلة للكون والفساد
المتكثرة بالنوع والعدد معا فيكون تكثر القابل سببا لتكثر فعل مبدأ واحد الذات
وهذا بعد استتمام وجود السماويات كلها فيلزم دائما عقل بعد عقل حتى تتكون
كرة القمر ثم تتكون الاسطقسات وتتهيأ لقبول تأثير واحد بالنوع كثير
بالعدد من العقل الاخير فانه اذا لم يكن السبب في الفاعل علة وجب القابل بل ضرورة فاذن
يجب ان يحدث عن كل عقل عقل تحته ويقف حيث يمكن ان تحدث الجواهر العقلية منقسمة
متكثرة بالعدد لتكثر الاسباب فهناك ينتهي فقد اتضح وبان ان كل عقل هو
اعلى في المرتبة فانه لمعنى فيه وهو انه بما يعقل الاول يجب عنه وجود عقل آخر دونه
وبما يعقل ذاته يجب عنه فلك بنفسه وجرمه وجرم الفلك كائن عنه ومستبقى بتوسط النفس
الفلكية فان كل صورة فهي علة لان تكون مادتها بالفعل لان المادة نفسها لا قوام

العلل ج ٧

فصل في حال تكون الاسطقسات عن العلل الاوائل فاذا استوفيت الكرات السماوية
عددها لزم بعدها وجود الاسطقسات وذلك لان الاجسام الاسطقسية كائنة فاسدة
فيجب ان يكون مباديها القريبة اشياء تقبل نوعا من التغير والحركة وان لا يكون ما هو
عقل محض وحده سببا لوجودها وهذا يجب ان يتحقق من اصول اكثرنا التكرار
فيها وفرغنا تقريرها ولهذه الاسطقسات مادة مشتركة فيها وصور تختلف بها
فيجب ان يكون اختلاف صورها مما يعين وفيما تتفق فيه احوال الافلاك وان الافلاك
تتفق في طبيعة اقتضاء الحركة المستديرة فيجب ان يكون مقتضى تلك الطبيعة يعين

المشتركة

في وجوب المادة ويكون ما يختلف فيه مبدأ لتهيؤ المادة للصور المختلفة لكن الامور الكثيرة
في النوع وفي الجنس لا تكون وحدها بلا اشتراكه من وحدة معنى عليه لذات شيء في نفسها
متفقة واحدة وانما يقيمها غيرها فلا يوجد اذن الواحد عنها الا بارتباط لواحد لها
لا امر واحد فيجب ان يكون العلل المفارقة بل آخرها الذي يلينا هو الذي يفيض
عنه بمشاركة الحركات السماوية شيء فيه رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال
كما ان في ذلك العقل او المعقول رسم الصور على جهة التفصيل ثم تفيض منه الصور
فيها بالتخصيص الا بانفراد ذاته فان الواحد يفعل في الواحد كما علمت واحدا بل بمشاركة
للاجسام السماوية فيكون اذا اختص هذا الشيء تأثير [illegible] من التأثيرات
السماوية بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة فيجعل له استعداد خاص بعد العام
الذي كان ذلك في جوهره فاض له من هذا المفارق صورة خاصة وان ارتسمت في
تلك المادة وانت تعلم ان الواحد لا يختص الواحد من حيث كل واحد منهما
واحد بامر دون امر يكون له بل يحتاج الا ان يكون هناك مخصصات مختلفة
ومخصصات المادة معدات فالمعد هو الذي يحدث عنه في المستعد امرا
يصير مناسبة لذلك الامر بعينه اوضح مناسبته لشيء آخر ويكون لهذا الاعداد
مرجحا لوجود ما هو اولى فيه من الاوائل الواهبة للصور ولو كانت المادة
على التهيؤ الاول لتشابهت نسبتها الى الضدين فيما يرجح احدهما اللهم
الا ان يخلف به المؤثرات فيه وذلك الاختلاف ليس منسوبا الى جميع المواد
نسبة واحدة فلا يجب ان يختص بموجبه مادة دون مادة الا لامر يخص يكون لتلك
المادة وليس الاستعداد الا مناسبة كاملة لشيء بعينه هو المستعد له وهذا مثل

للصورة
المناسبة

مثل ان الماء اذا افرط تسخنه فجمعت السخونة الغريبة والصورة المائية وهي بعينه
المائية وشديد المناسبة للصورة النارية فاذا افرط ذلك واشتدت المناسبة
اشتد الاستعداد فصار من حق الصور النارية ان يفيض ومن حق هذه ان
يبطل ولان المادة ليس تبقى بلا صورة فليس قوامها انما يثبت من المبادي الاول وحدها
بل عنها وعن الصورة ولان الصورة التي تتم بها المادة الآن قد كانت المادة قائمة
دونها فليس قوامها من الصورة وحدها بل بها وبالمبادي الباقية بتوسطها او واسطة
اخرى مثلها فلو كانت عن المبادي الاول وحدها لاستغنت عن الصورة ولو كانت عن الصورة
وحدها لما اسبقت الصورة بل كما ان المتفق فيه من الحركات المستديرة هناك يلزم طبيعة
يقيمها الطبايع الخاصة بفلك فلك كذلك المادة هنا يقيمها مع الطبيعة المشتركة ما
يكون عن الطبايع الخاصة وهي الصور وكما ان الحركات اخص الاحوال هناك
فلكل المادة اخص الذوات هنا وكما ان الحركة هناك تابعة لطبيعة ما بالقوة كذلك المادة
هنا موافقة لها بالقوة وكما ان الطبايع الخاصة والمشترك هناك فلك ما يلزم الطبايع
الخاصة والمشترك هناك مبادي ومعينات من النسب المختلفة المتبدلة الواقعة
فيها بسبب الحركة مبدأ لتغير الاحوال وتبدلها هنا وكذلك امتزاج نسبها هناك سبب الامتزاج
نسب هذه العناصر او معين لاجسام السماويات تأثيرات في اجسام هذا العالم
بالكيفيات التي تخصها وتسري منها الى هذا العالم وبهذه المعاني يعلم ان الطبيعة
هي مدبرة لهذه الاجسام بالكمال والصور حادثة عن النفس السارية في
الفلك او بعونتها وقال قوم من المنتسبين الى اهل العلم ان الفلك لانه مستدير
فيجب ان يستدير على شيء ثابت في حشوه فيلزم حركته له التسخن حتى يستحيل نارا او ما

قوم ل

اقل
وتكثفه

يبعد عنه بقي ساكنا فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير ارضا وما يلي النار منه يكون حارا
حرا من النار وما يلي الارض يكون كثيفا ولكن اقل تكثفا من الارض وقلة الحر وقلة
التكثف يوجبان الرطوبة فان اليبوسة اما من الحر واما من البرد لكن الرطب الذي
يلي الارض هو ابرد والذي يلي النار هو اشد حرارة فهذا سبب كون العناصر فهذا لما
قد قدرناه وليس مما يمكن ان يتضح بالبيان القياسي ولا هو بعيد عند التفتيش ويشبه ان يكون
الامر على ما نقول آخر وان لم يكن هذه المادة التي تحدث بالشركة تفيض اليها من
الاجرام السماوية المعادن اربعة اجرام واما عن عدة منحصرة في اربع جمل من كل واحد منها
ما يهيئه لصورة جسم بسيط فاذا استعد نال الصورة من واهب الصور او يكون ذلك
كله يفيض عن جرم واحد وان يكون هناك سبب يوجب انقساما من الاسباب الخفية
علينا فانك ان اردت ان تعرف ضعف ما قالوه فتأمل انهم يوجبون ان يكون الو...
اولا للجسم والشكل في نفس احد القوى المقومة غير صورة الجسمية وانما يكتسب سائر القوى بالحركة
والسكون ثانيا وبينا نحن قبل هذا استحالة هذا وبينا ان الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد
صورة الجسمية ما لم يقترن به صورة اخرى وليست صورة الجسمية الا تهيؤ الابعاد فقط
فان الابعاد تتبع في وجودها صورا اخرى تسبق وان شئت فتأمل في حال التخلخل
من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسما ثم يصير بحيث يتبع غيره في الحركة
حتى يستحق متابعة تلك الحركات التابعة التي بينا انها ليست قسرية بل طبيعية الا وقد
تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا تمت طبيعته يستحفظ باصلح المواضع لاستحفاظها
لان الحار يستحفظ حيث الحركة والبارد يستحفظ حيث السكون ثم لا ينكرون انه
لم وجب لبعض تلك المادة ان يهبط الى المركز فعرض له البرودة ولبعضها ان جاوز

واحد
عنصر

جاوز الفوق واما الآن فان السبب في ذلك معلوم اما في الكليات فالخفة والثقل واما جزئي
فلانه قد صح ان اجزاء العناصر كائنة وانه اذا تكون جزء منه في موضع ضرورة لزم ان يكون
سطح منه يلي الفوق اذا تحرك الى فوق كان ذلك السطح اولى بالفوقية من السطح الآخر واما في
فانما يصير سطح منه الى فوق وسطح منه الى اسفل لانه لا محالة فقد استحال بحركة ما وان الحركة
اوجبت ضرورة وضعا ما فلا شبهة عندي بما قد ذهبنا اليه واظن ان الذي قال ذلك
في تكون الاسطقسات دام تقربا الى الامر عند بعض من كان من العامين فحرم عليه القول
من تأخر عنه ظنا ان كان ذلك الكلام شديد التذبذب والاضطراب **فصل** في العناية
وبيان كيفية دخول الشر في القضاء الالهي وخليق بنا اذا بلغنا هذا المبلغ ان نحقق
القول في العناية ولا شك انه قد اتضح لك مما سلف منا بيانه ان العلل العالية لا يجوز
ان تكون تعمل ما تعمل لاجلنا او تكون بالجملة يهمها شيء ويدعوها داع ويعرض عليها
ايثار ولا لك سبيل الى ان تنكر الآثار العجيبة في تكون العالم واجزاء السماويات واجزاء
الحيوان والنبات مما لا يصدر عن ذلك اتفاقا بل يقتضي تدبيرا ما فيجب ان يعلم ان العناية هي كون
الاول عالما بذاته بما عليه الوجود في نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان
وراضيا به على النحو المذكور فيعقل نظام الخير على الوجه الابلغ في الامكان فيفيض عنه
ما يعقل نظاما وخيرا على الوجه الابلغ الذي يعقله فيضانا على اتم تأدية الى النظام بحسب
الامكان فهذا هو معنى العناية واعلم ان الشر يقع على وجوه فيقال شر لمثل النقص الذي
هو الجهل والضعف والتشويه في الخلقة ويقال شر لما هو مثل الالم والغم الذي
يكون هناك ادراك ما بسبب لا فقد سبب فقط فان السبب المنافي للخير والموجب لعدم
ربما كان مباينا لا يدركه المضرور كالسحاب اذا ظلل فمنع شروق الشمس عن المحتاج الى ان

حيث

يستكمل بالشمس فان كان هذا المحتاج دراكا ادرك انه غير منتفع به ولم يدرك من
يدرك ذلك ان الشيء في حال بل من حيث هو مبصر وليس هو من حيث هو مبصر متأذيا
بذلك متضررا او منتقصا بل من حيث هو شيء آخر واما كان مواصلا يدركه يدرك عدم
الملاءمة ممكن يتألم بفقدان اتصال عضو بحرارة محرقة فانه من حيث يدرك فقدان الاتصال
للقوة في نفس ذلك العضو ويدرك المؤذي الحار ايضا فيكون قد اجتمع هناك ادراكا ادراك
على نحو ما سلف من ادراكنا الامور العدمية وادراك على نحو ما سلف من ادراكنا الامور
الوجودية وهذا المدرك الوجودي وليس شرا في نفسه بل شرا بالقياس الى هذا الشيء
واما عدم كماله وسلامته فليس شرا بالقياس اليه فقط حتى يكون له وجود وليس هو به شرا
اذ ليس لنفسه وجوده الا شرا فيه وعلى نحو كونه شرا فان العمى لا يجوز الا ان يكون
في العين ومن حيث هو في العين لا يجوز ان يكون الا شرا وليس له جهة اخرى يكون بها
غير شر واما الحرارة مثلا اذا صارت شرا بالقياس الى المتألم بها فلها جهة اخرى يكون بها
غير شر فالشر بالذات هو العدم ولا كل عدم بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات
الثابتة لنوعه وطبيعته والشر بالعرض هو العدم او الحابس للكمال عن مستحقه ولا خير
عن عدم مطلق الا عن لفظه فليس هو بشر حاصل ولو كان له حصول لكان الشر
العام مكمل الشيء وجوده على كماله الاقصى وليس فيه ما بالقوة فلا يلحقه شر وانما الشر
يلحق ما في طباعه ما بالقوة وذلك لاجل المادة والشر يلحق المادة لامر اول يعرض
لها في نفسها ولامر طارئ من بعد فاما الامر الذي في نفسها فان يكون قد يعرض لمادة ما في
اول وجودها بعض اسباب الشر الخارجة فيتمكن منها هيئة من الهيئات تلك
الهيئة مانعة استعدادها الخاص للكمال الذي مسه الشر بواره مثل المادة

واعفى
مزاجا

المادة التي تتكون منها انسان او فرس اذا عرض لها من الاسباب الطارية ما جعلها اردى
جوهرا فلم يقبل التخطيط والتشكيل والتقويم فتشوهت الخلقة ولم يوجد المحتاج اليه
من كمال المزاج لا لان الفاعل حرم [illegible] بل لان المنفعل لم يقبل واما
الامر الطارئ من خارج فاحد شيئين اما مانع وحائل ومبعد للمكمل واما مضاد
واصل ممحق للكمال مثال الاول وقوع سحب كثيرة وتراكمها واظلال جبال شاهقة يمنع
تأثير الشمس في الثمار على الكمال ومثال الثاني حصول البرد للنبات في كماله وقت ما يفسد
الاستعداد الخاص وما يتبعه وجميع سبب الشر انما يوجد فيما تحت فلك القمر وجملة ما تحت
فلك القمر طفيف بالقياس الى سائر الوجود كما علمت ثم الشر يصيب اشخاصا وفي اوقات
والانواع محفوظة وليس الشر الحقيقي يعم الاشخاص الا انواعا من الشر واعلم ان الشر الذي
هو بمعنى العدم اما ان يكون شرا بحسب امر واجب او نافع قريب من الواجب واما ان لا يكون شرا
بحسب ذلك بل شرا بحسب الامر الذي هو ممكن في الاقل ولو وجد لكان على سبيل ما هو
فضل من الكمالات التي بعد الكمالات الثانية ولا تقتضي له من طباع الممكن هو فيه وهذا
القسم غير الذي نحن فيه وهو الذي استثنيناه وهذا وليس هو شرا بحسب النوع بل بحسب
اعتبار زائد على الواجب النوعي كالجهل بالفلسفة او الهندسة او غير ذلك فان
ذلك ليس شرا من جهة ما نحن اناس بل هو شر بحسب كمال الاصلح في ان تعم وستعرفه
وانما يكون بالحقيقة شرا اذا اقتضاه شخص انسان او شخص نفس وانما تقتضيه الشخص
لا لانه انسان او نفس بل لانه قد ثبت عنده حسن ذلك واشتاق اليه واستعداد
لذلك الاستعداد كما سنشرح لك بعد واما قبل ذلك فليس مما ينبعث الشيء اليه
في بقاء طبيعة النوع انبعاثه الى الكمالات الثانية التي تتلو الكمال الاول فاذا لا يكن

اكثر

ذلك
وجه
فان

كان عدمها امر يقتضي كان في الطبائع فالشر يشخص الموجودات قليل ومع ذلك
الشر في الاستقصاء ضرورة تابعة للحاجة الى الخير فان هذه العناصر لو لم تكن بحيث
تتضاد وتنفعل عن الغالب لم يمكن ان تتكون عنها هذه الانواع الشريفة ولو لم
يكن النار منها بحيث اذا تأدت بها التصادمات الواقعة في مجرى الكل الى الفروق
لملاقاة رداء رجل شريف وجب احتراقه لم يكن النار منتفعا بها النفع العام فوجب
ضرورة ان يكون الخير الممكن في هذه الاشياء انما يكون خيرا بعد ان يمكن وقوع مثل هذا
الشر عنه ومعه وافاضة الخير لا يوجب ان يترك الخير الذي الغالب لشر يندر فيكون
تركه شرا من ذلك الشر لان عدم ما يمكن في طبائع المادة وجوده اذا كان عدمين
شر من عدم واحد ولهذا ما يؤثر العاقل الاحتراق بالنار بشرط ان يسلم منها حيا
على الموت بلا الم فلو ترك هذا القبيل من الخير لكان يكون ذلك شرا فوق هذا الشر
الكائن بايجاده فكان في مقتضى العقل المحيط بكيفية وجوب الترتيب في نظام الخير
ان يعقل استحقاق مثل هذا النمط من الاشياء وجودا مجوزا ما يقع معه من الشر ضرورة
فوجب ان يفيض وجوده فان قال قائل فقد كان جائزا ان يوجد المدبر
الاول خيرا محضا مبرأ عن الشر فنقول هذا لم يكن جائزا في مثل هذا النمط من الوجود
وان كان جائزا في الوجود المطلق على انه ضرب من الوجود المطلق مبرأ ليس هذا
الضرب وذلك قد فاض عن المدبر الاول ووجد في الامور العقلية والنفسية والسماوية
وبقي هذا النمط في الامكان ولم يكن ترك ايجاده لاجل ما يخالطه من الشر الذي اذا
لم يكن مبدؤه موجودا اصلا وترك لئلا يكون هذا الشر كان ذلك شرا من ان
يكون هو فكونه خير الشرين ولكان ايضا يجب ان لا يوجد الاسباب الخيرية التي

فكان
بهذه

هي قبل هذه الاسباب التي تؤدي الى الشر بالعرض فان وجود تلك مستتبع لوجود
هذه فيه اعظم خلل في نظام الخير الكلي بل وان لم يلتفت الى ذلك وصيرنا النظر الى ما ينقسم
اليه الامكان في الوجود الى اصناف الموجودات المختلفة في احوالها فكان الوجود
المبرأ من الشر قد حصل وبقي نمط من الوجود انما يكون على هذه السبيل ولولا كونه
اعظم شرا من كونه فواجب ان يفيض وجوده من حيث يفيض عنه الوجود الذي هو
اصوب وعلى النمط الذي قيل بل نقول من رأس ان الشر يقع على وجوه يقع شر
للافعال المذمومة ويقع شر لمباديها من الاخلاق ويقع شر للآلام والغموم وما
يشبهها ويقع شر لنقصان كل شيء عن كماله وفقدانه ما من شأنه ان يكون له فكأن الآلام
والغموم وان كانت معانيها وجودية ليست اعداما فانها تتبع الاعدام والنقصانات والشر
الذي في الافعال هو ايضا انما هو بالقياس الى من يفقد كماله بوصول ذلك اليه مثل الظلم
او بالقياس الى ما يفقد من كمال يجب في السياسة او المدينة كالزنا وكذلك الاخلاق انما هي شرور
بسبب صدور هذه عنها وهي مقارنة لاعدام النفس كمالات يجب ان يكون لها ولا تجد شيئا مما يقع
له شر من الافعال الا وهو كمال لسببه الفاعل له وعسى انما هو شر بالقياس الى السبب القابل
له او بالقياس الى فاعل آخر يمنع عن فعله في تلك المادة التي هي اولى بها من هذا الفعل
فالظلم مثلا يصدر عن قوة طلابة للغلبة وهي الغضبية مثلا والغلبة هي كمالها ولذلك
خلقت من حيث هي غضبية اعني انها خلقت لتكون متوجهة الى الغلبة تطلبها
وتفرح بها فهذا الفعل بالقياس اليها خير لها وان ضعفت عنه فهو بالقياس
اليها شر لها وانما هي شر للمظلوم او للنفس النطقية التي كمالها كسر هذه القوة
والاستيلاء عليها فان عجزت عنه كان شرا لها وكذلك السبب الفاعل للآلام والاحراق

كالنار اذا احرقت مثلا فان الاحراق كمال للنار لكنه شر بالقياس الى من سلب بذلك سلامته لفقدانه
ما فقد واما الشر الذي سببه النقصان وقصور يقع في الجبلة وليس في علة فعل بل لان الفاعل
لم يفعل فليس ذلك بالحقيقة خيرا بالقياس الى شيء فاما الشرور التي تتصل باشياء وهي خيرات
فانما هي من سببين سبب من جهة المادة انها قابلة للصورة والعدم وسبب من جهة
الفاعل فانه لما وجب ان يكون عنه الماديات وكان مستحيلا ان يكون للمادة وجود
الوجود الذي يغني عنه غناء المادة و يفعل فعل المادة الا وان يكون قابلا للصورة
والعدم معا كان مستحيلا ان لا يكون قابلا للمتقابلات وكان مستحيلا ان يكون للقوى الفعالة
افعال مضادة لافعال اخرى فقد حصل وجودها وهي لا يفعل فعلها فان من المستحيل
ان يخلق ما يراد منه الغرض المقصود بالنار وهي لا يحرق ثم كان الكل انما كان يتم بان
يكون فيه مستحيل وان يكون فيه محرق مسخن لم يكن بد ان يكون الغرض النافع وجب
بهذه ليستتبع آفات يعرض من الاحراق والاحتراق مثل احراق النار عضو انسان
ناسك لكن الامر الاكثري هو حصول الخير المقصود في الطبيعة والامر الدائم ايضا
اما الاكثري فان اكثر الاشخاص الانواع في كنف السلامة من الاحتراق واما
الدائم فلان انواعا كثيرة لا تستحفظ على الدوام الا بوجود مثل النار على ان يكون
محرقة وفي الاقل ما يصدر عن النار الآفات التي تصدر عنها وكذلك في سائر تلك الاسباب
المشابهة لذلك فما كان يحسن ان يترك المنافع الاكثرية والدائمة لاعراض شرية
اقلية فاريدت الخيرات الكائنة عن هذه الاشياء ارادة اولية على الوجه الذي
يصلح ان يقال ان الله تعالى يريد الاشياء واريد الشر ايضا على الوجه بالعرض اذ علم انه
يكون ضرورة فلم يعبأ به فالخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض وكل بقدر وكذلك

نسخة

وكذلك فان المادة قد علم من امرها انها يعجز عن امور و يقصر عن الكمالات في امور لكن لا يتم لها ما لا
كثرة لها ما يقصر عنها فاذا كان كذلك فليس من الحكمة الالهية ان يترك الخيرات الباقية الدائمة
الاكثرية لاجل شرور في امور شخصية غير دائمة بل نقول ان الامور في الوهم اما امور
لو توهمت موجودة وجب وجودها ممتنع ان يكون الا شرا على الاطلاق واما امور وجودها
ان يكون خيرا و ممتنع ان يكون شرورا وناقصة واما امور يغلب فيها
الخيرية اذا وجدت وجودها ولا يمكن غير ذلك بطباعها واما امور يغلب فيها
الشرية واما امور متساوية الحالين فاما ما لا شر فيه فقد وجد في الطباع واما ما كله
شر والغالب او المساوي ايضا فلم يوجد واما الذي الغالب في وجوده الخير فالاحرى
به ان يوجد اذا كان الاغلب فيه انه خير فان قيل فلم لم يمنع الشرية عنه اصلا حتى
كان يكون كله خيرا فيقال فحينئذ لم يكن هو هو اذا قلنا ان وجوده الوجود الذي يستحيل
ان يكون بحيث لا يعرض عنه شر فاذا صير بحيث لا يعرض فيها شر فلا يكون
وجودها الوجود الذي لها بل يكون وجود اشياء اخرى وجدت وهي غيرها وهي حاصلة
اعني ما خلق بحيث لا يلزمه شر ومثال هذا ان النار اذا كان وجودها ان يكون محرقة
وكان وجود المحرق هو انه اذا مس ثوب الفقير احرقه اذا كان وجود ثوب الفقير
انه قابل للاحتراق وكان وجود كل واحد منهما ان يعرض له حركات شتى وكان وجود الحركات
الشتى في الاشياء على هذه الصفة وجود لا يعرض له الالتقاء وكان وجود الالتقاء
من الفاعل والمنفعل بالطبع وجودا يلزمه الفعل والانفعال فان لم يكن
الثواني لم يكن الاوائل فالكل انما رتبت فيه القوى الفعالة والمنفعلة السماوية
والارضية والطبيعية والنفسانية بحيث يؤدي الى النظام الكلي مع استحالة ان

ان يحدث
الى بعض

يكون شيء هو ما هو عليه الا يؤدي الى شرور فيلزم من احوال العالم بعضها بالقياس
في نفس صورة اعتقاد ردي او كفر او شر آخر في نفس او بدن بحيث لو لم يكن كذلك
لم يكن النظام الكلي يثبت فلم يعبأ ولم يلتفت الى اللوازم الفاسدة التي تعرض بالضرورة
وقيل خلقت هؤلاء للنار ولا ابالي وخلقت هؤلاء للجنة ولا ابالي وقيل كل ميسر
لما خلق له فان قال قائل ليس الشر شيئا نادرا او قليلا بل هو اكثري فليس كذلك بل الشر
كثير وليس باكثري وفرق بين الكثير والاكثري فان ههنا امور كثيرة هي كثيرة وليست
اكثرية كالامراض فانها كثيرة وليست اكثرية واذا تأملت هذا الصنف الذي
نحن في ذكره من الشر وجدته اقل من الخير الذي يقابله ويوجد في مادته فضلا عنه بالقياس
الى الخيرات الاخرى الابدية نعم الشرور التي هي نقصانات للكمالات الثانية فهي اكثرية لكنها
ليست من الشرور التي كلامنا فيها وهذه الشرور مثل الجهل بالهندسة ومثل فوت الجمال
البارع وغير ذلك مما لا يضر في الكمالات الاولى ولا في الكمالات التي بعدها مما يظهر منفعتها وهذه الشرور
ليست بفعل فاعل بل لان لا يفعل الفاعل لاجل ان القابل ليس مستعدا او ليس يتحرك
الى المقبول وهذه الشرور [illegible] هي اعدام خيرات من باب الفضل والزيادة

فصل

في المعاد وبالحري ان نحقق ههنا احوال الانفس الانسانية اذا فارقت
ابدانها وانها الى اي حالة ستصير فنقول يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول
من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو
الذي للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج الى ان تعلم
وقد بسطت الشريعة الحقة التي اتانا بها سيدنا ومولانا ونبينا محمد صلى الله
عليه وآله حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ومنه ما هو مدرك بالعقل

بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان
بالمقاييس اللتان للانفس وان كانت الاوهام منا تقصر عن تصورهما الآن لما نوضح من
العلل والحكماء الالهيون رغبتهم في اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم
في اصابة السعادة البدنية بل كانهم لا يلتفتون الى تلك وان اعطوها ولا يستعظمونها
في جنبة هذه السعادة التي هي مقاربة الحق الاول وعلى ما سنصفها عن قريب
فلنعرف حال هذه السعادة والشقاوة المضادة لها فان البدنية مفروغ
عنها في الشرع فنقول يجب ان يعلم ان لكل قوة نفسانية لذة وخيرا يخصها واذى
وشرا يخصها مثاله ان لذة الشهوة وخيرها ان يتأدى اليها كيفية محسوسة ملائمة
من الخمسة ولذة الغضب الظفر ولذة الوهم الرجاء ولذة الحفظ تذكر الامور
الموافقة الماضية واذى كل واحد منها ما يضاده ويشترك كلها نوعا من الشركة
في ان الشعور بموافقها وملائمها هو الخير واللذة الخاصة بها وموافق كل واحد
منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس اليه كمال بالفعل
فهذا اصل وايضا فان هذه القوى وان اشتركت في هذه المعاني فان مراتبها في الحقيقة
مختلفة فالذي كماله افضل واتم والذي كماله اكثر والذي كماله ادوم والذي كماله
اوصل اليه واحصل له والذي هو في نفسه اكمل فعلا وافضل والذي هو في نفسه اشد
ادراكا فاللذة التي له ابلغ واوفى لا محالة وهذا اصل وايضا فانه قد يكون الخروج
الى الفعل في كمال ما بحيث يعلم انه كائن ولذيذ ولا يتصور كيفيته ولا يشعر بالالتذاذ
ما لم يحصل وما لم يشعر به لم يشتق اليه ولم ينزع نحوه مثل العنين فانه يتحقق ان
للجماع لذة لكنه لا يشتهيه ولا يحن نحوه الاشتهاء والحنين اللذين يكونان مخصوصين

بل لشهوة اخرى كما يشتهي من يجرب حيث يحصل بها ادراك وان كان موذيا
بالجملة فانه لا يتخيلها وكذلك حال الاكمه عند الصور الجميلة والاصم عند الالحان
المنتظمة ولهذا يجب ان لا يتوهم العاقل ان كل لذة فهي كما للحمار في بطنه وفرجه
وان المبادي الاولى المقربة عند رب العالمين عادمة للذة والغبطة وان
رب العالمين ليس له في سلطانه وخاصية البهاء الذي له وقوته الغير المتناهية
امر في غاية الفضيلة والشرف والطيب نجله عن ان نسميه لذة ثم للحمار والبهائم
حالة طيبة ولذيذة كلا بل اي نسبة تكون لما للعالية الى هذه الخسيسة ولكنا
نتخيل هذا ونشاهده ولم نعرف ذلك بالاستشعار بل بالقياس فحالنا عنده
كحال الاصم الذي لم يسمع قط في عمره تخيل اللذة اللحنية وهو متيقن لطيبها وهذا
اصل وايضا فان الكمال والامر الملائم قد يتيسر للقوة الدراكة وهناك مانع او
شاغل للنفس فيكرهه ويؤثر ضده عليه مثل كراهة بعض المرضى لطعم الحلو وشهوتهم
للطعوم الردية الكريهة بالذات وربما لم يكن كراهة ولكن كان عدم الاستلذاذ به
كالخائف يجد الغلبة او اللذة فلا يشعر بها ولا يستلذها وهذا اصل وايضا فانه
قد تكون القوة الدراكة ممنوة بضد ما هو كمالها ولا تحس به ولا تنفر عنه حتى اذا
زال العائق ورجع الى غريزتها تأذت به مثل الممرور فربما لا يحس بمرارة فمه الى ان يصلح
مزاجه وتنتقي اعضاؤه فحينئذ ينفر عن الحالة العارضة له وكذلك قد يكون الحيوان غير مشته
للغذاء البتة بل كارها له وهو اوفق شيء له ويبقى عليه مدة طويلة فاذا زال العائق
عاد الى واجبه في طبعه فاشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه ويهلك عند فقدانه
وقد يحصل سبب الالم العظيم مثل احراق النار وتبريد الزمهرير الا ان الحس ماوف

غريزتها ل

فان فيجب الاصول

ماوف فلا يتأذى البدن حتى يزول الآفة فيحس حينئذ بالالم العظيم فاذا تقررت هذه
ينصرف الى الغرض الذي نؤمه فنقول ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان تصير عالما عقليا
مرتسما فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل مبتدئا من
مبدأ الكل وسالكا الى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة
نوعا ما بالتعلق بالابدان ثم الاجسام العلوية بهيئاتها وقواها ثم كذلك حتى تستوفي
في نفسها هيئة الوجود كله فتنقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله مشاهدا لما هو الحسن
المطلق والخير المطلق والجمال المطلق ومتحدة به ومنتقشة بمثاله وهيئته ومنخرطة في سلكه
وصائرة من جوهره واذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التي للقوى الاخرى وجد في المرتبة
التي بحيث يقبح معها ان يقال انه افضل واتم منها بل لا نسبة لها اليه بوجه من الوجوه فضيلة
وتماما وكثرة وسائر ما يتم به التذاذ المدركات مما ذكرناه فاما الدوام فكيف يقاس
الدوام الابدي بدوام المتغير الفاسد واما شدة الوصول فكيف يكون حال ما وصوله
بملاقاة السطوح بالقياس الى ما هو سار في جوهر قابله حتى يكون كانه هو بلا انفصال
اذ العقل والعاقل والمعقول واحد او قريب من الواحد واما ان المدرك في نفسه اكمل
فامر لا يخفى واما انه اشد ادراكا فامر تعرفه بادنى تذكر منك لما سلف بيانه فالنفس
النفس الناطقة اكثر عدد مدركات واشد تقصيا للمدرك وتجريدا له عن الزوائد الغير
الداخلة في معناه الا بالعرض ولها الخوض في باطن المدرك وظاهره بل كيف يقاس
هذا الادراك بذلك الادراك او كيف يقاس هذه اللذة باللذة الحسية والبهيمية
والغضبية ولكنا في عالمنا وبدننا هذه وانغماسنا في الرذائل لا نحس بتلك اللذة
اذا حصل عندنا شيء من اسبابها كما اومأنا اليه في بعض ما قدمناه من الاصول

واخواتهما

ولذلك لا نطلبها ولا نحن اليها اللهم الا ان نكون قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب
عن اعناقنا وطالعنا شيئا من تلك اللذة فحينئذ ربما تخيلنا منها تخيلا طفيفا ضعيفا وخصوصا
عند انحلال المشكلات واستيضاح المطلوبات النفيسة ونسبة التذاذنا هذا الى التذاذنا
ذلك نسبة الالتذاذ الحسي بتنشق روائح المذوقات اللذيذة الى الالتذاذ
بتطعمها بل ابعد من ذلك بعدا غير محدود وانت تعلم اذا تاملت عويصا يهمك
وعرضت عليك شهوة وخيرت بين الظفرين استخففت بالشهوة ان كنت كريم
النفس والانفس العامية ايضا فانها تترك الشهوات المعترضة وتوثر الغرامات والآلام
الفادحة بسبب افتضاح او خجل او تعيير او شوق الى ... وهذه كلها احوال عقلية
بعضها واضداد بعضها يوثر ويوثر اضدادها على المؤثرات الطبيعية ويصبر لها على
المكروهات الطبيعية وتعلم من ذلك ان الغايات العقلية اكرم على الانفس من محقرات
الاشياء فكيف في الامور البهية العالية الا ان الانفس الخسيسة تحس بما يلحق
المحقرات من الخير والشر ولا تحس بما يلحق الامور البهية لما قيل من المعاذير
واما اذا انفصلنا عن البدن وكانت النفس منا تنبهت في البدن لكمالها الذي هو
معشوقها ولم تحصله وهي بالطبع نازعة اليه اذ عقلت بالفعل انه موجود
الا ان اشتغالها بالبدن كما قلنا قد انساها ذاتها ومعشوقها كما ينسي المرض
الحاجة الى بدل ما يتحلل وكما ينسي المريض الاستلذاذ بالحلو واشتهاءه ويميل
بالشهوة في المريض الى المكروهات في الحقيقة عرض لها حينئذ من الالم بفقدانه كفو ما
يعرض من اللذة التي اوجبنا وجودها ودللنا على عظم منزلتها فيكون ذلك هو الشقاوة
والعقوبة التي لا يعدلها تفريق النار للاتصال وتبديلها وتبديل الزمهرير المزاج

152

المادة
فمنعت
مثل المتخدر

المزاج فيكون مثلنا حينئذ مثل المخدر الذي اومانا اليه فيما سلف او الذي قد عملت فيه نار او زمهرير
الملابسة وجه الحس عن الشعور به فلم يتاذ ثم عرض ان زال العائق فشعر بالبلاء
العظيم واما اذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حدا من الكمال يمكنها به اذا فارقت
البدن ان تستكمل الاستكمال الذي لها ان تبلغه كان مثلها مثل المخدر الذي اذيق
المطعم الالذ وعرض للحالة الاشهى وكان لا يشعر به فزال عنه الخدر فطالع اللذة
العظيمة دفعة وتكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية بوجه بل لذة تشاكل
الحالة الطيبة التي هي للجواهر الحية المحضة وهي اجل من كل لذة واشرف فهذه هي
السعادة وتلك هي الشقاوة وتلك الشقاوة ليست تكون لكل واحد من الناقصين بل
للذين اكتسبوا للقوة العقلية الشوق الى كمالها وذلك عندما يبرهن لهم ان من شان
النفس ادراك ماهية الكل بكسب المجهول من المعلوم والاستكمال بالفعل فان ذلك ليس
فيها بالطبع الاول ولا في غيرها من سائر القوى بل شعور اكثر القوى بكمالاتها انما
يحدث بعد اسباب واما النفوس والقوى الساذجة الصرفة فكانها هيولى موضوعة لم
تكتسب البتة هذا الشوق لان هذا الشوق انما يحدث حدوثا وينطبع في جوهر النفس اذا تبرهن
للقوة النفسانية ان ههنا امورا تكتسب العلم بها بالحدود الوسطى على ما علمت واما قبل
ذلك فلا يكون لان هذا الشوق يتبع رايا اذ كل شوق يتبع رايا وليس هذا الراي للنفس
رايا اوليا بل راي مكتسب فهولاء اذا اكتسبوا هذا الراي لزم النفس ضرورة هذا
الشوق فاذا فارقت ولم يحصل معها ما يبلغ به بعد الانفصال التام وقعت في هذا
النوع من الشقاء الابدي لان اوائل الملكة العلمية انما كانت تكتسب بالبدن لا غير
وقد فات وهولاء اما مقصرون عن السعي في طلب الكمال الانساني واما معاندون

تبرهن ل

حالا

وجاحدون ومتعصبون لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية والجاحدون أسوأ
اكتسبوا من هيئات مضادة للكمال وأما أنه كم ينبغي أن يحصل عند نفس الإنسان
من تصور المعقولات حتى يجاوز به الحد الذي في مثله تقع هذه الشقاوة وفي تعديه
وجوازه ترجى هذه السعادة فليس يمكنني أن أنص عليه نصاً إلا بالتقريب وأظن
أن ذلك أن يتصور نفس الإنسان المبادي العالية تصوراً حقيقياً وتصدق
بها تصديقاً يقينياً لوجودها عندها بالبرهان وتعرف العلل الغائية للأمور الواقعة
في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى وتتقرر عندها هيئة الكل ونسب أجزائه
بعضها إلى بعض والنظام الآخذ من المبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه
وتتصور العناية وكيفيتها وتتحقق أن الذات المتقدمة للكل أي وجود يخصها
وأية وحدة تخصها وأنها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من الوجوه وكيف
يترتب نسبة الموجودات إليها ثم كلما ازداد الناظر استبصاراً ازداد للسعادة
استعداداً وكأنه ليس يتبرأ الإنسان عن هذا العالم وعلائقه إلا أن يكون أكد العلاقة
مع ذلك العالم فصار له شوق إلى ما هناك وعشق لما هناك يصده عن الالتفات إلى ما خلفه
جملة ونقول أيضاً أن هذه السعادة الحقيقية لا تتم إلا بإصلاح الجزء العملي
من النفس ونقدم لذلك مقدمة وكأنا قد ذكرناها فيما سلف فنقول أن الخلق هو ملكة
يصدر بها عن النفس أفعال ما بسهولة من غير تقدم روية وقد أمر في كتب الأخلاق
بأن يستعمل المتوسط بين الخلقين الضدين لا بأن تفعل أفعال التوسط
دون أن تحصل ملكة التوسط بل أن تحصل ملكة التوسط وملكة التوسط
كأنها موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معاً وأما القوى الحيوانية

١٤٤

الاستعلا

الحيوانية فبأن تحصل فيها هيئة الإذعان وأما القوة الناطقة فبأن تحصل فيها هيئة
والانفعال كما أن ملكة الإفراط والتفريط موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية
معاً ولكن بعكس هذه النسبة ومعلوم أن الإفراط والتفريط هما مقتضيا القوى
الحيوانية وإذا قويت القوى الحيوانية وحصل لها ملكة استعلائية حدث في
النفس الناطقة هيئة إذعانية وأثر انفعالي قد رسخ في النفس الناطقة من شأنها
أن تجعلها قوية العلاقة مع البدن شديدة الانصراف إليه وأما ملكة التوسط فالمراد
منها التنزيه عن الهيئات الانقيادية وتبقية النفس الناطقة على جبلتها مع إفادة
هيئة الاستعلاء والتنزه وذلك غير مضاد لجوهرها ولا مائل بها إلى جهة البدن بل
عن جهته فإن التوسط يسلب عنها الطرفين دائماً ثم جوهر النفس إنما كان البدن
هو الذي يغمره ويلهيه ويغفله عن الشوق الذي يخصه وعن طلب الكمال الذي له وعن
الشعور بلذة الكمال إن حصل له والشعور بألم الكمال إن قصر عنه لا بأن النفس
منطبعة في البدن أو منغمسة فيه ولكن العلاقة التي كانت بينهما وهو الشوق الجبلي
إلى تدبيره والاشتغال بآثاره وبما يورده عليه من عوارضه وبما يتقرر فيه من ملكات
مبدؤها البدن فإذا فارق وفيه الملكة الحاصلة بسبب الاتصال به كان قريب الشبه من حاله وهو
فيه فبما ينتقص من ذلك يزول غفلته عن حركة الشوق الذي له إلى كماله وبما يبقى منه معه
يكون محجوباً عن الاتصال الصرف بمحل سعادته ويحدث هناك من الحركات المشوشة ما
يعظم أذاه ثم إن تلك الهيئة البدنية مضادة لجوهرها مؤذية له وإنما كان يلهيها
عنها أيضاً البدن وتمام انغماسها فيه فإذا فارقت النفس البدن أحست بتلك المضادة
وتأذت بها أذى عظيماً لكن هذا الأذى وهذا الألم ليس لأمر لازم بل لأمر عارض

الهيئة
تلك

غريب والامر الغريب لا يدوم ولا يبقى ويزول ويبطل مع ترك الافعال التي كانت تثبت
بتكررها فيلزم اذن ان تكون العقوبة التي بحسب ذلك غير خالدة بل تزول وتمحي قليلا قليلا
حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التي تخصها واما النفوس البلهاء التي لم تكتسب
الشوق فانها اذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات الردية صارت الى سعة
من رحمة الله ونوع من الراحة وان كانت مكتسبة للهيئة البدنية الردية وليس لها هيئة
غير ذلك ولا معنى يضاده وينافيه فتكون لا محالة ممنوعة بشوقها الى مقتضاها فتتعذب
عذابا شديدا بفقد البدن ومقتضيات البدن من غير ان يحصل المشتاق اليه لكن
آلة ذلك قد بطلت وخلق التعلق بالبدن قد بقي ويشبه ايضا ان يكون ما قاله بعض
العلماء حقا وهو ان هذه الانفس ان كانت زكية وفارقت البدن وقد رسخ فيها نحو
من الاعتقاد في العاقبة التي تكون لامثالهم على مثل ما يمكن ان يخاطب به العامة
وتصور ذلك في انفسهم فانهم اذا فارقوا البدن ولم يكن لهم معنى جاذب الى الجهة
التي فوقهم لا كمال فيسعدوا بتلك السعادة ولا شوق كمال فيشقوا بتلك
الشقاوة بل كل هيئاتهم النفسانية متوجهة نحو الاسفل منجذبة الى الاجسام ولا
منع في المواد الجسمانية عن ان تكون موضوعة لفعل نفس فيها فانها
تتخيل جميع ما كانت اعتقدته من الاحوال الاخروية وتكون الآلة التي تمكنها من
التخيل شيء من الاجرام السماوية فتشاهد جميع ما قيل لها في الدنيا من احوال
القبر والبعث والخيرات الاخروية وتكون الانفس الردية ايضا تشاهد العقاب
بحسب ذلك المصور لهم في الدنيا وتقاسيه وان الصورة الخيالية ليست تضعف
عن الحسية بل تزداد عليها تأثيرا وصفاء كما يشاهد في المنام فربما كان المحلوم

العوائق
قلة

المحلوم به اعظم شأنا في بابه من المحسوس على ان الاخروي اشد استقرارا من الموجود في المنام بحسب
وتجرد النفس وصفاء القابل وليست الصورة التي ترى في المنام بل والتي تحس في اليقظة كما علمت
الا المرتسمة في النفس الا ان احدهما يبتدئ من باطن وينحدر اليه والثاني يبتدئ من خارج
ويرتفع اليه واذا ارتسم في النفس تم هناك ادراك مشاهدة وانما يلذ ويؤذي بالحقيقة هذا
المرتسم في النفس لا الموجود من خارج فكلما ارتسم في النفس فعل فعله وان لم يكن سببا من خارج فان السبب
الذاتي هو هذا المرتسم والخارج سبب بالعرض او سبب السبب فهذه هي السعادة والشقاوة
الخسيستان واللتان بالقياس الى الانفس الخسيسة واما الانفس المقدسة فانها تبعد عن
مثل هذه الاحوال وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية وتتبرأ عن النظر الى ما خلفها
والى المملكة التي كانت لها كل التبري ولو كان بقي فيها اثر من ذلك اعتقادي او خلقي تأذت به
وتخلفت لاجله عن درجة العليين الى ان ينفسخ **فصل** في المبدأ والمعاد ونقول مجمل
في الالهامات والدعوات المستجاب والعقوبات السماوية وفي احوال النبوة وفي
احوال احكام النجوم ان الوجود اذا ابتدأ من عند الاول لم يزل كل تال منه ادون مرتبة
من الاول ولا يزال ينحط درجات فاول ذلك درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى
عقولا ثم مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوسا وهي الملائكة العملة ثم مراتب الاجرام
السماوية وبعضها اشرف من بعض الى ان يبلغ آخرها ثم من بعدها يبتدئ وجود المادة
القابلة للصور الكائنة الفاسدة فتلبس اول شيء صور العناصر ثم تتدرج يسيرا يسيرا
فيكون اول الوجود فيها اخس وادون مرتبة من الذي يتلوه فيكون اخس ما فيه المادة
ثم العناصر ثم المركبات الجمادية ثم النامية وافضلها الانسان وبعده الحيوانات
ثم النبات وافضل الانسان من استكملت نفسه عقلا بالفعل ومحصلا للاخلاق التي تكون فضائل

تعدم

ثلثة

عملية وافضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة وهو الذي في قوته النفسانية خصائص
ذكرناها وهي ان يسمع كلام الله تعالى ويرى ملائكته وقد تحولت له على صورة يراها وقد
بينا كيفية هذا وبينا ان الذي يوحى اليه يتشبح الملائكة له ويحدث له في سمعه صوت
يسمعه من قبل الله والملائكة فيسمعه من غير ان يكون ذلك كلاما من الناس والحيوان
الارضي وهذا هو الموحى اليه وكما ان اول الكائنات من الابتداء الى درجة العنصر
كان عقلا ثم نفسا ثم جرما فههنا يبتدي الوجود من الاجرام ثم تحدث نفوس ثم عقول
وانما تفيض هذه الصور لا محالة من عند تلك المبادي والامور الحادثة في هذا العالم
تحدث من مصادمات القوى الفعالة والسماوية والمنفعلة الارضية تابعة لمصادمات
القوى الفعالة السماوية واما القوى الارضية فيتم حدوث ما تحدث منها بسبب شيئين احدهما
القوى الفعالة فيها اما الطبيعية واما الارادية والثاني القوى الانفعالية اما الطبيعية
واما النفسانية واما القوى السماوية فيحدث عنها آثار في هذه الاجرام التي تحتها
على ثلثة وجوه احدها من تلقائها بحيث لا نسبة فيه لشيء من الاحوال الارضية بوجه
من الوجوه وذلك اما عن طبائع اجسامها وقواها الجسمانية بحسب التشكلات الواقعة
منها مع القوى الارضية والمناسبات بينها واما عن طبائعها النفسانية والوجه
الثالث فيه شركة مع الاحوال الارضية وسبب بوجه من الوجوه على الوجوه
الذي اقول انه قد انفتح لك ان لنفوس تلك الاجرام السماوية ضربا من التصرف
في المعاني الجزئية على سبيل ادراك غير عقلي محض وان غايتها ان يتوصل الى ادراك
الحادثات الجزئية وذلك يمكن بسبب آراء كل تفاريق اسبابها الفاعلية والقابلية
الحاصلة من حيث هي اسباب لما يتأدى اليه انها ينتهي الى طبيعة وارادة موجبة

طبيعة
عن

موجبة ليست ارادية فانية غير حادثة ولا حادثة ولا ينتهي الى القسر فان القسرية اما قسر
واما قسر ارادة والنهاية ينتهي التحليلية القسريات اجمع ثم ان الارادات كلها كائنة
بعد ما لم تكن فلها اسباب فيوجبها وليس يوجد ارادة بارادة والا لذهبت الى غير النهاية
ولا عن طبيعة للمريد والا للزمت الارادة ما دامت الطبيعة بل الارادات تحدث لحدوث
علل هي الموجبات والدواعي يستند الى ارضيات وسماويات وتكون موجبة ضرورة
لتلك الارادات واما الطبيعة فان كانت ثابتة دائمة فهي اصل وان كانت قد حدثت فلا محالة
انها تستند ايضا الى امور سماوية وارضية وقد عرفت جميع هذا فيما قبل وان الازدحام
بهذه العلل وتصادمها واستمرارها نظاما ينحو تحت الحركة السماوية فاذا علمت الاوائل
ما هي اوائل وهي هيئة اجزائها الى الثواني علمت الثواني ضرورة فمن هذه الاشياء علمت
ان النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات واما ما فوقها فعلمها بالجزئيات
على نحو كلي والتي فعلها نحو جزئي كالمباشر او المتأدي الى المباشر او المشاهد بالحواس
فلا محالة انها تعلم ما يكون ولا محالة انها تعلم في كثير منها الوجه الذي هو اصوب والذي
هو اصلح واقرب من الخير المطلق من الامرين الممكنين وقد بينا ان التصورات التي تلك
العلل مباد لوجودها تلك الصور بها اذا كانت ممكنة ولم يكن هناك اسباب سماوية تكون
اقوى من تلك التصورات مما هو اقدم وبما هو في احد القسمين من الثلث واذا كان كذلك
وجب ان تحصل في تلك الامور الممكنة موجبها لا عن سبب ارضي ولا عن سبب طبيعي في السماء بل عن
تأثير يوجبه لهذه الامور في الامور السماوية وليس هذا بالحقيقة تأثيرا بل التأثير
لمبادي وجود ذلك الامر من الامور السماوية فانها اذا عقلت الاوائل عقلت ذلك الامر
واذا عقلت ذلك الامر عقلت ما هو الاولى بان يكون واذا عقلت ذلك كان اذ لا مانع فيه الا

ان يكون

عدم طبيعة ارضية او وجود علة طبيعية ارضية اما عدم علة الطبيعة الارضية فمثلا
ذلك الشيء هو ان يوجد حرارة فلا يكون قوة مسخنة طبيعية ارضية فتلك السخونة
محدثة للتصورات السماوية بوجه كان الخير فيه محدث كما انه محدث في ابدان الناس من اسباب
من تصورات الناس على ما عرفته فيما سلف واما مثال الثاني فان يكون ليس المانع عدم
سبب التسخين بل وجود المبرد فالتصورات السماوية للخير توجب ضدها يوجبه المبرد في
ذلك لينقص بقوة المبرد كما يغير تصورنا المعصب السبب المبرد فينا فيكون الخير فيكون اصناف
هذا القسم احالات لامور طبيعية والهامات تتصل بالمستدعي او بغيره او
اختلاط من ذلك تؤدي واحد منها او جملة مجتمعة الى الغاية النافعة ونسبة التضرع
الى استدعاء هذه القوة نسبة التفكر الى استدعاء البيان وكل يفيض من فوق وليس هذا
يتبع تصورات السماويات بل الاول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذي قلنا انه يليق
به ومن عنده يبتدئ كون ما يكون ولكن بالتوسط وعلى ذلك علة فسبب هذه الامور
ما ينتفع بالدعوات والقرابين وخصوصا في امر الاستسقاء وفي امور اخرى ولهذا
ما يجب ان يخاف المكافأة على الشر ويتوقع المكافأة على الخير فان ثبوت حقيقة ذلك
مزجرة عن الشر وثبوت حقيقة ذلك يكون بظهور آيات هي وجوده وما دته
الحال معقولة عند المبادي فيجب ان يكون لها وجود فلم يوجد فهناك شر وسبب
لا يدركه او سبب آخر معا وقد ذلك بالوجوب او بالوجود من هذا ووجود ذلك
ووجود هذا معا من الحج واذا شئت ان تعلم ان الامور التي عقلت نافعة
مؤدية الى المصالح قد اوجدت في الطبيعة على النحو من الايجاد الذي علمته وتحققته
فتأمل حال منافع الاعضاء في الحيوانات والنباتات وان كل واحد كيف خلق و ليس

بعد وجود

وليس يمكن ان ينسب الى طبيعي بل مبدأه لا محالة من العناية على الوجه علمت العناية فكل
هذه المكافأة فانها متعلقة بالعناية على الوجه الذي علمت العناية تتعلق تلك واعلم ان
اكثر ما يقر به الجمهور ويفزع اليه ويقول به فهو حق وانما يدفعه هؤلاء المتشبهة
بالفلاسفة جهلا منهم بعلله واسبابه وقد عملنا في هذا الباب كتاب البر والاثم فليتأمل
شرح هذه الامور من هناك وصدق ما يحكى من العقوبات الالهية النازلة على مدن فاسدة
واشخاص ظالمة وانظر ان الحق كيف ينصرف واعلم ان السبب في الدعاء منا ايضا وفي
الصدقة وغير ذلك وكذلك حدوث الظلم والاثم انما يكون من هناك فان مبادي جميع
هذه الامور ينتهي الى الطبيعة والارادة والاتفاق والطبيعة مبدأها من هناك والارادات
التي لنا كائنة بعد ما لم يكن وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة فكل ارادة لنا فلها علة
وعلة تلك الارادة ليست ارادة متسلسلة في ذلك الى غير النهاية بل امور تعرض من
خارج ارضية وسماوية والارضية تنتهي الى السماوية واجتماع ذلك كله يوجب وجوب
الارادة واما الاتفاق فهو حادث عن مصادمات هذه فاذا حللت الامور كلها استندت
الى مبادي ايجابها تنزل من عند الله تعالى والقضاء من الله هو الوضع الاول البسيط
والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدريج كانه موجب اجتماعات من الامور البسيطة
التي تنسب من حيث هي بسيطة الى القضاء والامر الالهي الاول ولو امكن انسان من الناس
ان يعرف الحوادث التي في الارض والسماء جميعا وطبائعها لفهم كيفية جميع ما يحدث
في المستقبل وهذا المنجم القائل بالاحكام مع ان اوضاعه الاولى ومقدماته ليست تستند
الى برهان بل عسى ان يدعي فيها التجربة او الوحي وربما حاول قياسات شعرية او خطابية
في اثباتها فانه انما يعول على دلائل جنس واحد من اسباب الكائنات وهي التي في السماء

على انه لا تتمكن من عنده الاحاطة بجميع الاحوال التي في السماء ولو تمكن من ذلك
لم يمكنه ان يجعلنا ونفسه بحيث تقف على وجود جميعها في كل وقت وان كان جميعها
من حيث فعله وطبعه معلوما عنده وذلك انه لا يكفي ان يعلم انه وجد او لم يوجد
وذلك لانه لا يكفيك ان تعلم ان النار حارة مسخنة وفاعلة كذا وكذا في ان تعلم
انها سخنت ما لم تعلم انها حصلت فاي طريق من الحساب يعطينا المعرفة بكل
حد بدعة في الفلك ولو امكنه ان يجعلنا ونفسه بحيث تقف على وجود جميع ذلك
لم يتم لنا [illegible] به الانتقال الى المغيبات فان الامور المغيبة التي في طريق الحدوث
انما تتم بمخالطات بين الامور السماوية التي لسنا نحن انما حصلناها بكمال
عددها وبين الامور الارضية المتقدمة واللاحقة فاعلها ومنفعلها طبيعيها و
اراديها وليس يتم بالسماويات وحدها فما لم نحط بجميع الحاضر من الامرين وموجب
كل واحد منهما خصوصا ما كان متعلقا بالمغيب لا نتمكن من الانتقال الى المغيب
فليس اذن لنا اعتماد على اقوالهم وان سلمنا متبرعين ان جميع ما يعطونا
من مقدماتهم الحكمية الصادقة. فصل في اثبات النبوة وكيفية دعوة النبي
الى الله تعالى والمعاد ونقول الآن انه من المعلوم ان الانسان يفارق
سائر الحيوانات بانه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصا واحدا يتولى
تدبير امره من غير شريك يعاونه على ضروريات حاجاته وانه لا بد من ان يكون
الانسان مكفيا بآخر من نوعه يكون ذلك الآخر مكفيا به وبنظيره ويكون هذا مثلا
ينقل الى ذاك وذاك يخبز لهذا وهذا يخيط لآخر والآخر يتخذ الابرة لهذا حتى
اذا اجتمعوا كان امرهم مكفيا ولهذا ما اضطروا الى عقد المدن والاجتماعات

الاقتضا
شركائه

والاجتماعات فمن كان منهم غير محتاط في عقد مدينته على شرائط المدينة وقد وقع منه ومن
جماعته على اجتماع فقط فانه يتحيل على جنس بعيد الشبه من الناس وعادم لكمالات الناس ومع
ذلك فلا بد لامثاله من اجتماع ومن تشبه بالمدنيين فاذا كان هذا ظاهرا فلا بد في
وجود الانسان وبقائه من مشاركة ولا تتم المشاركة الا بمعاملة كما لا بد في ذلك من سائر
الاسباب التي تكون له ولا بد في المعاملة من سنة والعدل ولا بد للسنة والعدل
من سان ومعدل ولا بد من ان يكون هذا بحيث يجوز ان يخاطب الناس ويلزمهم السنة
ولا بد من ان يكون هذا انسانا ولا يجوز ان يترك الناس وآراءهم في ذلك فيختلفون
ويرى كل منهم ما له عدلا وما عليه ظلما فالحاجة الى هذا الانسان في ان يبقى نوع الناس
ويتحصل وجوده اشد من الحاجة الى انبات الشعر على الاشفار وعلى الحاجبين وتقعير
الاخمص من القدمين واشياء اخرى من المنافع التي لا ضرورة فيها في البقاء بل اكثر
ما لها انها تنفع في البقاء ووجود الانسان الصالح لان يسن ويعدل ممكن كما
سلف منا ذكره فلا يجوز ان تكون العناية الاولى تقتضي تلك المنافع ولا تقتضي هذه التي هي
اسها ولا ان يكون المبدأ الاول والملائكة بعده يعلم ذلك ولا يعلم هذا ولا ان يكون ما يعلمه
في نظام الامر الممكن وجوده الضروري حصوله لتمهيد نظام الخير لا يوجد وما هو متعلق
بوجوده مبني على وجوده موجودا فواجب اذن ان يوجد نبي وواجب ان يكون انسانا
وواجب ان يكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه امرا لا
يوجد لهم فيتميز به منهم فيكون له المعجزات التي اخبرنا بها فهذا الانسان اذا وجد
يجب ان يسن للناس في امورهم سننا باذن الله تعالى وامره ووحيه وانزاله الروح
القدس عليه ويكون الاصل الاول فيما يسنه تعريفه اياهم ان لهم صانعا واحدا

لمن له الخلق

قادر وانه عالم بالسر والعلانية وان من حقه ان يطاع امره فانه يجب ان يكون الامر
وانه قد اعد لمن اطاعه المعاد المسعد ولمن عصاه المعاد المشقي حتى يتلقى الجمهور
رسمه المنزل على لسانه من الاله والملائكة بالسمع والطاعة ولا ينبغي ان يشغلهم
بشيء من معرفة الله فوق معرفة انه واحد حق لا شبيه له واما ان يتعدى بهم الى ان يكلفهم
ان يصدقوا بوجوده وهو غير مشار اليه في مكان ولا منقسم بالقول ولا خارج العالم
ولا داخله ولا شيء من هذا الجنس فقد عظم عليهم الشغل وشوش فيما بين ايديهم
الدين واوقعهم فيما لا مخلص عنه الا ان كان المعان الموفق الذي يشذ وجوده و
يندر كونه فانه لا يمكنهم ان يتصوروا هذه الاحوال على وجهها الا بكد وانما يمكن
القليل منهم ان يتصور حقيقة هذا التوحيد والتنزيه فلا يلبثون ان يكذبوا بمثل
هذا الوجود ويقعوا في تنازع وينصرفوا الى المباحثات والمقايسات التي تصدهم
عن اعمالهم المدنية وربما اوقعتهم في آراء مخالفة لصلاح المدينة ومنافية لواجب
الحق وكثرت فيهم الشكوك والشبه وصعب الامر على الانسان في ضبطهم فما كل بميسر
له في الحكمة الالهية ولا ان يصلح له ان يظهر ان عنده حقيقة يكتمها عن العامة بل
يجب ان يعرفهم جلالة الله وعظمته برموز وامثلة من الاشياء التي عندهم جليلة عظيمة
ويلقي اليهم مع هذا هذا القدر اعني انه لا نظير له ولا شريك ولا شبيه وكذلك يجب
ان يقرر عندهم المعاد على وجه يتصورون كيفيته ويسكن اليه نفوسهم ويضرب
للسعادة والشقاوة امثالا مما يفهمونه ويتصورونه واما الحق في ذلك فلا
يلوح لهم منه الا امرا مجملا وهو ان ذلك شيء لا عين رأته ولا اذن سمعته
وان هناك من اللذة ما هو ملك عظيم ومن الالم ما هو عذاب مقيم واعلم ان الله تعالى

خطابه يشتمل

ان الله تعالى يعلم ان وجه الخير في هذا فيجب ان يوخذ معلوم الله تعالى على وجهه على ما علمت ولا باس
على رموز واشارات يستدعي المستعدين بالجبلة للنظر الى البحث الحكمي فصل في العبادات
ومنفعتها في الدنيا والآخرة ثم ان هذا الشخص الذي هو النبي ليس مما يتكرر وجود مثله في
كل وقت فان المادة التي تقبل كمال مثله يقع في قليل من الامزجة فيجب لا محالة ان يكون النبي
قد دبر لبقاء ما يسنه ويشرعه في امور المصالح الانسانية تدبيرا لا محالة ان الفائدة
في ذلك هي استمرار الناس على معرفتهم بالصانع والمعاد وحسم سبب وقوع النسيان
فيه مع انقراض القرن الذي يلي النبي فيجب ان يكون على الناس اعمال وافعال يسن تكرارها عليهم
في مدة متقاربة حتى يكون الذي يعدم منه يبطل مصادفا للمنقضي منه فيعود به التذكر من
راس وقبل ان ينفسخ يلحق عاقبه ويجب ان يكون هذه الافعال مقرونة بما يذكر الله تعالى والمعاد
لا محالة والا فلا فائدة فيها والتذكير لا يكون الا بالفاظ تقال او نيات تنوى في الخيال
وان يقال لهم ان هذه الافعال تقرب الى الله ويستوجب به الجزاء الكريم وان يكون تلك الافعال
بالحقيقة على هذه الصفة وهذه الافعال مثل العبادات المفروضة على الناس وبالجملة يجب
ان يكون منبهات اما حركات واما اعدام حركات تفضي الى حركات فاما الحركات فمثل الصلوة واما اعدام
الحركات فمثل الصوم فانه وان كان معنى عدميا فانه يحرك من الطبيعة تحريكا شديدا ينبه
صاحبه على انه على جملة من الامر ليس هدرا فيتذكر سبب ما ينويه به من ذلك وانه القربة
الى الله ويجب ان امكن ان يخلط بهذه الاحوال مصالح اخرى في تقوية السنة وبسطها
والمنافع الدنيوية للناس ليقع ان يفعل وذلك مثل الجهاد والحج على ان يعين
مواضع من البلاد بانها اصلح المواضع لعبادة الله وانها خاصة لله تعالى ويعين
افعال مما لا بد منها للناس وانها في ذات الله مثل القرابين فانها مما يعين

في هذا الباب معونة شديدة والمواضع التي منفعته في هذا الباب بهذه المنفعة اذا كان
فيه مأوى ان رحمه وحكمة فانه تذكرة ليقيم وذكراه في المنفعة المذكورة بالمعاد وذكر الله
والملائكة والمأوى الواحد لسبق الحق ان يكون نصب عين الامة كافة فيتحرى ان يعرض
اليه مهاجرة وسفرا ويجب ان يكون هذه اشرف العبادات من وجه هو ما يعرض منه لمن آلم انه
يخاطب الله ويناجيه اياه وصائر اليه وماثل بين يديه وهذا هو الصلوة فيجب ان يسن
للمصلى من الاحوال التي يستعد بها للصلوة وما جرت العادة بمواخذة الانسان نفسه
عند لقاء الملك الانسانى من الطهارة والتنظيف وان يسن في الطهارة والتنظيف
سننا بالغة وان يسن عليه فيها ما جرت العادة بمواخذته نفسه عند لقاء الملوك
من الخشوع والسكون وغض البصر وقبض الاطراف وترك الالتفات والاضطراب
وكذلك يسن له في كل وقت من اوقات العبادة آداب ورسوم محمودة وهذه الاحوال
ينتفع بها العامة في رسوخ ذكر الله والمعاد في انفسهم فيدوم لهم التشبث
بالسنن والشرائع بسبب ذلك وان لم يكن لهم مثل هذه المذكرات تناسوا جميع ذلك
مع انقراض قرن او قرنين وتنفعهم ايضا في المعاد منفعة عظيمة فيما تنزه به انفسهم
على ما عرفته واما الخاصة فاكثر منفعة هذه الاشياء اياهم في المعاد فقد قررنا حال
المعاد الحقيقي واثبتنا ان السعادة في الآخرة مكتسبة بتنزيه النفس بتبعيدها عن
اكتساب الهيئات البدنية المضادة لاسباب السعادة وهذه التنزيه يحصل باخلاق
وملكات والاخلاق والملكات يكتسب بافعال من شانها ان يصرف النفس عن البدن والحس
وتديم تذكرها المعاد العدن الذي لها فاذا كثرت الرجوع الى ذاتها لم تنفعل
من الاحوال البدنية ومما يذكرها ذلك ويعينها عليه افعال متعبة خارجة عن عادة

ارادتها

عادة الفطرة بل هي الى التكلف فانها تتعب البدن والقوى الحيوانية وتهدم
من الاستراحة والكسل ورفض العناء واخماد الحرارة الغريزية واجتناب الارتياض
لان في اكتساب اغراض من اللذات البهيمية وتعرض على النفس المجاهدة وتلك الحركات
وذكر الله تعالى والملائكة وعالم السعادة شاءت ام ابت فيتقرر لذلك فيها هيئة الا
نزعاج عن هذا البدن وتأثيراته وملكة التسلط على البدن فلا تنفعل عنه فاذا جرت عليها
ايضا افعال بدنية لم يؤثر فيها هيئة وملكة تاثيرا لو كانت مخلدة اليها منقادة له من كل وجه
ولذلك قال القائل الحق ان الحسنات يذهبن السيئات فاذا دام هذا الفعل من الانسان
استفاد ملكة التفات الى جهة الحق واعراض الباطل وصار شديد الاستعداد للتخلص
الى السعادة بعد المفارقة البدنية وهذه الافعال لو فعلها فاعل ولم يعتقد انها
فريضة من عند الله وكان مع اعتقاده ذلك يلزمه في كل فعل ان يتذكر الله ويعرض عن غيره
لكان جديرا بان يفوز من هذا الزكاء بحظ فكيف اذا استعملها من يعلم ان النبي من
عند الله وبارسال الله وواجب في الحكمة الالهية ارساله وان جميع ما يسنه فانما هو ما
وجب من عند الله ان يوجب عبادات ويكون الفائدة في العبادات للعابدين فيما يبقى به
فيهم السنة والشريعة التي هي اسباب وجودهم وفيما يقربهم عند المعاد من الله
زلفى بتدبيرهم ثم هذا الانسان هو الملى بامر احوال الناس على ما ينتظم به اسباب
معايشهم ومصالح معادهم وهو انسان متميز عن سائر الناس بتألهه

فصل

في عقد المدينة وعقد البيت وهو النكاح والسنن الكلية في ذلك فيجب ان يكون
القصد الاول للسان في وضع السنن ترتيب المدينة على اجزاء ثلثة المدبرون
والصناع والحفظة وان يرتب في كل جنس منهم رئيسا يرتب تحته رؤساء

١٢ لحفظ فر

للكل

بل يكون

يلونهم الا ان ينتهي الى آحاد الناس فلا يكون في المدينة انسان معطل ليس له مقام محدود
واحد منهم منفعة في المدينة وان يحرم البطالة والتعطل وان لا يجعل لاحد سبيلا الى ان يكون
له من غيره الحظ الذي لا بد منه للانسان ويكون حيزه معفاة ليس يلزمها كلفة فان هؤلاء
يجب ان يردعهم كل الردع وان لم يرتدعوا نفاهم من الارض فان كان السبب في ذلك مرضا
او آفة افرد لهم موضعا يكون فيه امثالهم ويكون عليهم قيم ويجب ان يكون في المدينة
وجه مال مشترك بعضه من حقوق يفرض على الارباح المكتسبة والطبيعية كالثمرات
والنتاج وبعضه يفرض عقوبة وبعضه يكون من اموال المنابذين للسنة وهو من الغنائم
ويكون ذلك عدة لمصالح مشتركة وازاحة لعلة الحفظة الذين لا يشتغلون
بصناعة ونفقة على الذين حيل بينهم وبين الكسب بامراض وزمانات ومن الناس
من رأى قتل المأيوس من صلاحه منهم وذلك قبيح فان قوتهم لا يجحف بالمدينة وان
كان لامثال هؤلاء من قرابته من رجع لفضل استظهار فقوته فرض عليه كفاية و
الغرامات لا يسن كلها على صاحب جناية ما بل يجب ان يسن بعضها على اوليائه وذويه
الذين لا يزجرونه ولا يحرسونه ويكون ما يسن من ذلك عليهم محققا فيه بالمهلة للمطالبة
ويكون ذلك في جنايات تقع خطأ فلا يجوز اهمال امر تمنع وقوعها خطأ وكما انه
يجب ان يحرم البطالة كذلك يجب ان يحرم الصناعات التي تقع فيها انتقالات الاملاك او
المنافع من غير مصالح يكون بازائها وذلك مثل القمار فان المقامر يأخذ من غير ان
يعطي منفعة البتة بل يجب ان يكون الاخذ اخذا من صناعة يعطي بها فائدة يكون عوضا
اما عوض هو جوهر او عوض هو منفعة او عوض هو ذكر جميل او غير ذلك مما هو
معدود في الخيرات البشرية وكذلك يجب ان يحرم الصناعات التي تدعو الى اضداد المصالح

التي

الحرف

المصالح او المنافع مثل تعلم السرقة واللصوصية والقيادة وغير ذلك ويحرم لبعض
يغني الناس عن تعلم الصناعات الداخلة في الشركة مثل المراباة فانها طلب زيادة كسب
من غير حرفة تحصله وان كان بازاء منفعة ويحرم لبعض الافعال التي ان وقع فيها
ترخيص ادى الى ضد ما عليه بناء امر المدينة مثل الزنا واللواط الذي يدعو الى
الاستغناء عن افضل اركان المدينة وهو التزوج ثم افضل ما يجب ان يشرع فيه
هو امر التزوج المؤدي الى التناسل وان يدعو اليه ويحرض عليه فان به بقاء الانواع
التي بقاؤها دليل وجود الله تعالى وان يدبر في ان يقع ذلك وقوعا ظاهرا لئلا
يقع ريبة في النسب فيقع بسبب ذلك خلل في انتقال المواريث التي هي اصول
الاموال لان المال لا بد منه في المعيشة والمال منه اصل ومنه فرع والاصل
موروث او ملقوط او موهوب واصح الاصول من هذه الثلثة الموروث
فان ذلك ليس عن بخت او اتفاق بل هو على مذهب كالطبيعي وقد يقع في ذلك اعني خفاء
المناكحات لبعض خلل في وجوه اخرى مثل وجوب نفقة بعض على بعض ومعاملة
بعض لبعض وغير ذلك مما اذا تأمله العاقل عرفه ويجب ان يؤكد الامر ليقع
في ثبوت هذه الوصلة حتى لا يقع من كل نزق فرقة فيؤدي ذلك الى تشتت
الشمل الجامع للاولاد ووالديهم والى تجدد احتياج كل انسان الى
المزاوجة وفي ذلك انواع من الضرر كثيرة ولان اكثر اسباب المصلحة المحبة
والمحبة لا تنعقد الا بالالف والالف لا تحصل الا بالعادة والعادة لا تحصل
الا بطول المخالطة وهذا التأكيد يحصل من جهة المرأة بان لا يكون في يدها ايقاع
هذه الفرقة فانها بالحقيقة واهية العقل مبادرة الى طاعة الهوى والغضب

في الفرقة

ويجب أن يكون للفرقة سبيل أيضاً وأن لا يسد ذلك من كل وجه لأن حسم أسباب التواصل
بالكلية تعقبه وجوه من الضرر والخلل منها أن من الطبائع ما لا يوالف بعضها
فكلما اجتهد في الجمع بينهما زاد الشر والنبوة وتنغصت المعايش ومنها
أن من الناس من يتفق تزوجه بغير كفو ولا حسن المذاهب في العشرة أو بغيض
تبغيض معافه الطبيعة فيصير ذلك داعية إلى الرغبة في غيره إذ الشهوة طبيعية
وربما يؤدي ذلك إلى وجوه من الفساد وربما كان المتزاوجان لا يتعاونان
على النسل فإذا بدلا بزوجين آخرين تعاونا فيجب إذن أن يكون إلى المفارقة
سبيل ولكنه يجب أن يكون مشدداً فيه فأما أنقص الشخصين عقلاً وأكثرهما اختلافاً
واختلاطاً وتلوناً فلا يجعل في يديه من ذلك شيء بل يجعل إلى الحكام حتى إذا عرفوا
سوء صحبته يلحقها من الزوج الآخر فرقوا وأما من جهة الرجل فيلزمه في ذلك غرامة
لا يقدم عليه إلا بعد التثبت وبعد استظهار ذلك أنفع من كل وجه ومع ذلك
في الأحسن أن يترك للصلح وجه من غير أن يلقى في توجيهه فيصير سبباً إلى طاعة
الطيش بل يغلظ الأمر في المعاودة أشد من التغليظ في الابتداء فنعم ما أمر به
أفضل الشارعين أنها لا تحل له بعد الثلاثة إلا أن يوطن على تجرع كأس
مضض لا مضض فوقه وهو تمكين رجل آخر بعد من حليلته بأن يتزوجها بنكاح
صحيح ويطأها بوطئ صريح فإنه إذا كان بين عينيه مثل هذا الخطب لم يقدم
على الفرقة بالجزاف إلا أن يصمم على الفرقة الثانية أو يكون هناك ركاكة عقل
رأى بأساً بتفضيح يتبعها لذة وأمثال هؤلاء خارجون عن استحقاق طلب
المصلحة لهم وأما من حق المرأة ... أن يصان لأنه مشتركة في شهوتها

١٦٤

والاشتراك فيها

شهوتها وداعية جداً إلى نفسها وهي مع ذلك أشد انخداعاً وأقل للعقل طاعة
يوقع الانفراد عاراً ... عظيماً وهي من المضار المشهورة والاشتراك في الرجل لا يوقع
عاراً بل حسداً والحسد غير ملتفت إليه فإنه طاعة للشيطان فبالحري أن يسن في
بابها التستر والتخدر فلذلك ينبغي أن لا تكون المرأة من أهل الكسب كالرجل فلذلك
يجب أن يسن لها أن يكفى من جهة الرجل فيلزم الرجل نفقتها لكن الرجل يجب أن
يعوض من ذلك عوضاً وهو أنه يملكها وهي لا تملكه فلا يكون لها أن تنكح غيره وأما الرجل
فلا حجر عليه في هذا الباب وإن حجر عليه في عدد لا يتعدى ما وراءه وبقوله
فيكون البضع المملوك من المرأة بإزاء ذلك وليست أعني بالبضع المملوك الجماع
فإن الانتفاع بالجماع مشترك بينهما وحظها أكثر من حظه والاغتباط والاستمتاع بالولد
كذلك بل أن لا يكون إلى استعماله لغيره سبيل ويسن في الولد أن يتولاه كل
واحد من الوالدين بالتربية أما الوالدة فبما تخصها وأما الوالد فبالنفقة
وكذلك الولد ليتوفر يسن عليه حرمتهما وطاعتهما وإكبارهما وإجلالهما فهما سببا وجوده
ومع ذلك فهما احتملا مؤنته التي لا حاجة إلى شرحها لظهورها **فصل في الخليفة والإمام**
ووجوب طاعتهما والإشارة إلى السياسات والأخلاق وفي المعاملات ثم يجب أن
يفرض السان طاعة من يخلفه وأن لا يكون الاستخلاف إلا من جهته أو بإجماع من أهل
السابقة على من يصححون علانية عند الجمهور أنه مستقل بالسياسة وأنه أصيل
العقل حاصل عنده الأخلاق الشريفة من الشجاعة والعفة وحسن التدبير وأنه
عارف بالشريعة حتى لا أعرف منه تصحيحاً يظهر ويستعلن ويتفق عليه الجمهور
عند الجميع ويسن عليهم أنه إذا افترقوا أو تنازعوا للهوى والميل أو أجمعوا

فان ذلك لا يؤدي

على غير من وجد والفضل فيه والاستحقاق له فقد كفروا بالله والاستخلاف بالنص اصوب
الى التشعب والتشاغب والاختلاف ثم يجب ان يحكم في سنته ان من خرج فادعى خلافة
بفضل قوة او مال فعلى الكافة من اهل المدينة قتاله وقتله فان قدروا ولم
يفعلوا فقد عصوا الله وكفروا به ويحل دم من قعد عن ذلك وهو متمكن بعد ان يصح
على راس الملا ذلك منه ويجب ان يسن انه لا قربة عند الله بعد الايمان بالنبي اعظم من اتلاف
هذا المتغلب فان صحح الخارجي ان المتولي للخلافة غير اهل لها وانه ممنو بنقص
وان ذلك النقص غير موجود في الخارجي فالاولى ان يطابقه اهل المدينة والمعول
الاعظم العقل وحسن الايالة فمن كان متوسطا في الباقي ومتقدما في هذين
بعد ان لا يكون غريبا في البواقي وصائرا الى اضدادها فهو اولى ممن يكون متقدما
في البواقي ولا يكون بمنزلته في هذين فيلزم اعلمهما ان يشارك اعقلهما ويعاضده
ويلزم اعقلهما ان يعتضد به ويرجع اليه مثل ما فعل عمر وعلي عليه السلام ثم
يجب ان يفرض في العبادات امور لا تتم الا بالخليفة تنويها به وجذبا الى تعظيمه
وتلك الامور هي الامور الجامعة مثل الاعياد فانه يجب ان يفرض اجتماعات
مثل هذه فان فيها دعاء للناس الى التمسك بالجماعة والى استعمال عدد الشجاعة
والى المنافسة وبالمنافسة يدرك الفضائل وفي الاجتماعات استجابة الدعوات
بنزول البركات على الاحوال التي عرفتها في اقاويلنا وكذلك يجب ان يكون في المعاملات
معاملات تشترط فيها الامام وهي المعاملات التي تؤدي الى ابتناء اركان المدينة
مثل المناكحات والمشاركات الكلية ثم يجب ان يفرض ايضا في المعاملات
المؤدية الى الاخذ والاعطاء سننا تمنع وقوع الغدر والحيف وان يحرم

١٧٣

وان يحرم المعاملات التي فيها غرر والتي تتغير فيها الاعواض قبل الفراغ من الايفاء
والاستيفاء كالصرف والنسيئة وغير ذلك وان يسن على الناس معاونة الناس والذب
عنهم ووقاية اموالهم وانفسهم من غير ان يغرم متبرع فيما يلحق من غرمه واما الاعداء
والمخالفون للسنة فيجب ان يسن مقاتلتهم وافناؤهم بعد ان يدعوا الى الحق
وان يباح اموالهم وفروجهم وان تلك الاموال والفروج اذا لم تكن مدبرة بتدبير
المدينة الفاضلة لم تكن عائدة بالمصلحة التي تطلب المال والفروج لها بل معينة
على الفساد والشر واذ لا بد للناس من ناس يخدمون الناس فيجب ان يكون امثال
هؤلاء يجبرون على خدمة اهل المدينة العادلة وكذلك من كان من الناس بعيدا عن
تلقي الفضيلة فهم عبيد بالطبع مثل الترك والزنج وبالجملة الذين نشأوا
في غير الاقاليم الشريفة التي اكثر احوالها ان تنشأ فيها امم حسنة الامزجة صحيحة
القرائح والعقول واذا كان غير مدينة ولها سنة حميدة ولم يتعرض لها الا ان
يكون الوقت يوجب التصريح بان لا سنة غير السنة النازلة فان الامم والمدن
اذا ضلت فسنت عليها سنة فانه يجب ان يؤكد الزامها واذا وجب الزامها فربما
اوجب توكيدها ان تحمل عليها العالم باسره فاذا كان اهل المدينة حسنة السيرة
يجد هذه السنة ايضا حسنة محمودة ويرى في تجديدها اعادة احوال مدن فاسدة
الى الصلاح ثم صرحت بان هذه السنة ليس حقها ان تقبل وكذبت السنن في
دعواه انها نازلة على المدن كلها كان في ذلك وهن عظيم يستولي على السنة ويكون
للمخالفين ان يحتجوا في ردها بامتناع اهل تلك المدينة عنها فحينئذ يجب ان يؤدب
هؤلاء ايضا ويجاهدوا ولكن مجاهدة دون مجاهدة اهل الضلال الصرف او يلزموا

عن الحجاج على ما يؤثرونه ويصح عليهم انهم مبطلون وكيف لا يكونون مبطلين وقد امتنعوا
عن طاعة الشريعة التي انزلها الله فان اهلكوا فهم لها اهل فان في هلاكهم فسادا
لاشخاصهم وصلاحا باقيا وخصوصا اذا كانت السنة الجديدة اتم وافضل ويسن
ايضا في بابهم انهم ان رؤيت مسالمتهم على فداء او جزية فعل وبالجملة يجب
ان لا يجري هؤلاء والآخرون مجرى واحدا اذ يجب ان يفرض عقوبات وحدود ومزاجر
يمنع بها عن معصية الشريعة فليس كل انسان ينزجر لما يخشاه من الآخرة فيجب
ان يكون اكثر ذلك في الافعال المخالفة للسنة الداعية الى فساد نظام المدينة مثل
الزنا والسرقة وموافقة اعداء المدينة وغير ذلك فاما ما يكون من ذلك مما يضر
الشخص في نفسه فيجب ان يكون فيه تاديب لا يبلغ به المفروضات ويجب ان يكون السنة
في العبادات والمزاجر معتدلة لا تشديد فيها ولا تساهل ويجب ان يفوض كثير من
الاحوال خصوصا في المعاملات الى الاجتهاد فان للاوقات احكاما لا يمكن ان تنضبط
واما ضبط المدينة بعد ذلك بمعرفة ترتيب الحفظة ومعرفة الدخل والخرج واعداد
اهب الاسلحة والحقوق والثغور وغير ذلك فينبغي ان يكون ذلك الى السائس من
حيث هو خليفة ولا يفرض فيها احكام جزئية فان في فرضها فسادا لانها تتغير مع
تغير الاوقات وفرض الكليات فيها مع تمام الاحتراز غير ممكن فيجب ان يجعل ذلك
الى اهل المشورة ويجب ان يكون السان يسن ايضا في الاخلاق والعادات سننا
يدعو الى العدالة التي هي الوسط والوسط يطلب في الاخلاق والعادات
لجهتين فاما ما فيه من كسر غلبة القوى فلاجل زكاء النفس خاصة واستفادتها
الهيئة الاستعلائية وان يكون تخلصها من البدن تخلصا نقيا واما ما

١٤٤

فيها من استعمال هذه القوى فلمصالح دنيوية واما استعمال اللذات فلبقاء البدن والنسل
واما الشجاعة فلبقاء المدينة والرذائل الافراطية يجتنب لضررها في المصالح
الانسانية والتفريطية لضررها في المدينة فالحكمة الفضيلة التي هي ثالثة العفة
والشجاعة فليس يعني بها الحكمة النظرية فانها ما تكلف فيها التوسط البتة بل الحكمة
العملية التي في الافعال الدنياوية والتصرفات الدنياوية فان الامعان في تعرفها
والحرص على التفنن في توجيه الفوائد من كل وجه منها واجتناب اسباب المضار من
كل وجه حتى يتبع ذلك وصول اضداده مما يطلب للنفس الى شركائه او شغله عن اكتساب
الفضائل الاخرى فهو الجربزة وجعل اليد مغلولة الى العنق هو اضاعة من الانسان
نفسه وعمره وآلة صلاحه وبقائه الى وقت استكماله ولان الدواعي شهوانية وغضبية
وتدبيرية فالفضائل ثلاثة هيئة المتوسطة في الشهوانيات مثل لذة المطعوم والمنكوح
والملبوس والراحة وغير ذلك من اللذات الحسية والوهمية وهيئة التوسط في الغضبيات
كلها مثل الخوف والغضب والغم والانفة والحقد والحسد وغير ذلك وهيئة التوسط في التدبيرية ورؤس
هذه الفضائل عفة وحكمة وشجاعة ومجموعها العدالة وهي خارجة عن الفضيلة النظرية
ومن اجتمعت له معها الحكمة النظرية فقد سعد ومن فاز مع ذلك بالخواص النبوية كاد
ان يصير ربا انسانيا وكاد ان يحل عبادته بعد الله وهو سلطان العالم الارضي وخليفة الله
فيه ۞ تم بحث الالهي من كتاب الشفاء والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام
على نبيه محمد وآله اجمعين ۞ قد كتب هذا الكتاب الحقير الفقير الآثم
علي نقي بن محمد امين بن حسين صوفي الجيلي وقد وقع الفراغ من
تسويد هذه الاوراق في بلدة اصفهان من تاريخ اواسط
شهر ذي حجة سنة ثمان وثمانين بعد الالف من الهجرة
النبوية المصطفوية ۞ اللهم اغفر لي ولوالدي
يوم الحساب وسهل علينا تسهيلا

